UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA

VEDANTA DEEPA

BY

SRI BHAGAVAD RAMANUJA

A COMMENTARY
ON BRAHMASUTRA

WITH

SRI UTTAMUR VIRARAGHAVACHARYA'S
Tamil Translation
&
English Translation
by
SRI K. BHASHYAM

VOL. I

1957

Published by :
UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA
3/A, Dandapani Street, T. Nagar, Madras-17.

ஸ்ரீ

ஸ்ரீமதே ராமாநுஜாய நம:

ஸ்ரீ வேதாந்த தீபமென்னும் திவ்ய க்ரந்தம் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரே அருளிச் செய்த சின்ன ஸ்ரீ பாஷ்யமாம். ஒவ்வொருவரும் ஜீவனகாலம் முழுதும் வேதாந்த விசாரம் செய்தே போது போக்க வேண்டுமென்ற ஸ்ம்ருதி வசனத்தை ஸ்ரீ அப்பய்யதீக்ஷிதர் ஸித்தாந்தலேசஸங்க்ரஹ க்ரந்தத்திலே யுதாஹரித்தார்—

"गच्छतस्तिष्ठतो वाऽपि जाग्रतः स्वपतोऽपि वा। न विचारपरं चेतो यस्यासौ मृत उच्यते। आसुप्तेरामृतेः कालं नयेत् वेदान्तचिन्तया।".

வேதாந்த விசாரம் செய்யாதவனை உயிரோடிருப்பவனாகவே நினைக்கலாகாதென இவ் வசனம் கூறும். எம்பெருமானாரும் இங்ஙனமே நியமித்தருளினரென்பதை ஸ்ரீ தேசிகன் ஸங்கல்ப ஸூர்யோதயத்திலே அருளிச் செய்தார். **"आ शरीरात् शारीरकप्रवचनव्रतमाद्रियेथाः"** என்றது அது. இப்படி வேதாந்த விசாரம் செய்வது முக்கியமானபடியால் எம்பெருமானார் ஸ்ரீ பாஷ்யத்தைக் கேட்கப் போதுமான சாஸ்திர பாண்டித்யமில்லாமல் ஸம்ஸ்கிருதஜ்ஞானமுள்ள லௌகிகப்ராஜ்ஞர்களும் வேதாந்ததத்துவார்த்தத்தைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டுமென்று ஸ்ரீ பாஷ்யத்திற்குப் பிறகு வேதாந்த தீபமென்ற உரையையும் ப்ரம்மஸூத்ரத்திற்கு இட்டருளினர். இதை யோதுபவர்களுக்கும் பிற மதப் போக்கு அறியப்படுமாறு உபோத்காதமும் அருளியுள்ளார். ஸ்ரீ பாஷ்யம் அதிகரித்தும் அறிந்துகொள்ள முடியாத சில நுட்பமான விஷயங்களும், விஷயச் சுருக்கமும் இங்குக் காணத்தக்கவை.

சிறிது ஸம்ஸ்கிருதம் கற்ற லௌகிக ஆஸ்திகர்களுக்கும் பயன்படுமாறு சிலரின் வேண்டுகோளின்மேல் இதனைத் தமிழ்மொழிபெயர்ப்புடன் வெளியிட நினைத்

தேன். இடையில் சென்னையில் தங்கிச் சில ஆஸ்திக சிகாமணிகளுக்கு உடையவர் ஸ்ரீ தேசிகன் முதலான ஆசாரியர்கள் அருளிச்செய்த முக்கியமான க்ரந்தங்களைக் காலக்ஷேபக்ரமத்தில் ப்ரவசனம்செய்ய நேர்ந்ததில் இங்ஙனம் காலக்ஷேபம் செய்யும் மாஜி சென்னை மந்திரி ஸ்ரீமான் K. பாஷ்யம் ஐயங்கார் ச்ரத்தையோடு விமர்சித்து விசேஷ உத்ஸாஹத்துடன் இங்கிலீஷ் மொழி பெயர்ப்பு எழுதித் தர முன் வந்து அங்ஙனமே செய்து கொடுத்ததால் லௌகிக உலகத்திற்கு நல்ல ஸேவை செய்ததாகிறதென்ற திடமான நோக்கத்துடன் மூலமும் மொழிபெயர்ப்புகளும் நமது உபயவேதாந்த க்ரந்தமாலையின் வாயிலாக அச்சிடப்பட்டு வெளியிடப்படுகின்றன.

மூன்று ஸம்புடங்களில் க்ரந்தம் முற்றும். முதல் ஸம்புடம் இப்போது வெளியாகிறது. 1957-ல் முழு க்ரந்தமும் வெளியிட வேண்டுமென்கிற நோக்கு. அதற்காகவே முதலில் காஞ்சியில் அச்சகத்தில் நடத்திவந்த இதன் அச்சானது சென்னைக்கே மாற்றப்பட்டது. நம் பழைய நண்பராய் நமது திவ்ய ப்ரபந்த வுரையை இப்போதும் வெளியிட்டு வருபவருமான ஸ்ரீமான் T. A. P. ஸ்ரீநிவாஸவரதாசாரியார் வேதாந்ததீபத்தையும் தம் அச்சகத்திலேயே பூர்த்தி செய்யப் பூரண உத்ஸாஹமுடையவராய்ப் பல படி ப்ரயத்னப்பட்டும் ஸம்ஸ்க்ருதம் கம்போஸ் செய்ய மனிதன் கிடைக்காதது காரணமாகத் தாமதம் ஏற்படவே சென்னைக்கு மாற்றலாயிற்று. அதனால் அச்சில் சில மாறுதல்கள் நேரிட்டன. பலவகையான எழுத்துக்கள் வேண்டியிருப்பதாலும் அச்சிடுமிடத்தில் அப்போதைக்கப்போது கவனிக்கப் போதுமான ஸஹாயம் இதுவரையில் இல்லாததிருந்ததாலும் சிற்சில பிழைகள் ஏற்பட்டுள்ளதற்கு க்ஷமை கொள்ளும்படி கேட்டுக்கொள்ளுகிறேன். இங்ஙனமே காகிதம், எழுத்து முதலியவற்றின் மாறுதல் விஷயத்திலும். இனித் தகுமானபடியிலே நன்கு வெளியாகும். ஆஸ்திகர்களின்

உத்ஸாஹ உதவியினுலேயே உபய வேதாந்த க்ரந்த மாலை நடைபெறுகிறது.

உடையவர் அருளிச்செய்த இந்த சிறந்த க்ரந்தம் ஒவ்வொருவருக்கும் மிக முக்கியமானது. மூன்று ஸம்புடங்களையும் சேர்ந்தே உபயோகிக்க வேண்டியிருப்பதால் முழுப் பணத்தையும் முன்னதாகவே உதவுபவருக்குப் பல விசேஷங்கள் கொண்ட நான்காம் ஸம்புடம் விலையின்றி அனுப்பப்படும். அவரவர் தாமே முன்வர வேண்டுமாறு பொதுவில் வேண்டுகிறேன்.

ஸ்ரீவைஷ்ணவதாஸன்,
உத்தமூர் **தி. வீரராகவாசார்யன்**
உபய வேதாந்த க்ரந்தமாலை பதிப்பாளன்.

மூன்று ஸம்புடங்களுக்குமாக முன்பணம் அளிப்பவருக்குத் தபால் செலவுள்பட விலை ரூ. 20/-

நான்காம் ஸம்புடம் இனம்.

மற்றவருக்கு மொத்தம் விலை ரூ. 25/-

INTRODUCTION TO VEDANTA DEEPA

The Vedas are eternal and co-eval with God. Vedanta is the head or the gist of the Vedas. In one sense, it is the authentic record of the spiritual experience or realisation of the great Hindu Rishis or seers.

They were systematised by Sage Vyasa named Badarayana. Vedanta Sutras are concise aphorisms—the essence of the arguments on a topic. i e., maximum of thought compressed or condensed into as few words as possible. The m e t h o d employed by the sutras consists in choosing a particular Upanishadic topic and establishing its true import by refutation of all other possible and plausible theories. Such a composition, naturally cannot be understood without a commentary or Bhashya and without the help of a Teacher.

Thus, different Acharyas have given different interpretations of the Sutras and thus different schools of thought have come into existence. There are more than 14 commentaries on the Brahma Sutras, each slightly different from the other, each one claiming to be the most correct interpretation of the Sutras.

Among them, the three are great Acharyas; Sri Sankara is the exponent of Advaita or uncompromising monism, Sri Ramanuja the exponent of Visishtadvaita or qualified monism, and Sri Madhwa, the exponent of strict Dwaitism. All agree that Brahman is the originator of this World and that for salvation a knowledge of the Brahman is essential.

It is the claim of Visishtadvaitins, shared by some European scholars, that Sri Ramanuja's philosophy represents a school of thought which has come down in unbroken tradition from very ancient times, even from the days of Bhagavatas and Pancharatras which were existing long anterior Sankara. The supreme excellence of this philosophy is that it recognises all the texts of Vedas as of equal validity and reconciles apparent differences among them into one harmonious system, instead of dividing the Vedas into two portions, one more important and more true, and postulating for that purpose two Brahmans, lower and higher, Saguna and Nirguna.

Historically speaking, we know that Sankara lived in a period when the Brahmanic Vedantism was being attacked by the cult of Buddhism which overran the land and almost overwhelmed Vedantism. It was the function of Sankara to free Indian thought from the Nihilistic and agnostic doctrines of Buddhism and enthrone the spirit of Upanishads and Vedantism, in its pride of place. In this process, he cannot but be influenced by the prevailing circumstances and situation of the age, hence his philosophy of Illusion or Maya fulfils the needs of the times and responds to the necessities of the day.

Sri Bhashya is the well known commentary by Sri Ramanuja on Vedanta Sutras of Badarayana, severely argumentative and controversial and also technical and terse. Therefore Sri Ramanuja, in his infinite mercy, has himself abbreviated Sri Bhashya into Vedanta Deepa in which much of the controversy and elaborateness of arguments are eschewed; so that

it is made easily understood even by ordinary students of philosophy. There is yet another commentary by Sri Ramanuja, Vedanta Sara which is very brief and consists of just a line or two giving the essential meaning and purport of the Sutras. To those who have not the time to study the elaborate and voluminous Sri Bhashya, Vedanta Deepa is most useful as being a compendious treatise on the Sutras by Sri Ramanuja himself.

The author has therefore taken up Vedanta Deepa for publication not only of the original Sanskrit text but also translations in English and Tamil. The object of the author is to bring the invaluable truths of Visishtadvaitic aspect of Vedanta within the reach of all students of philosophy. Advaita Vedanta has long been familiar and fairly well known. The Visishtadvaita philosophy has not been propagandised properly and it has not received that recognition which the Advaita philosophy enjoys.

Sri Uttamoor Viraraghavacharya Swami has been labouring hard to popularise Visishtadvaitism by means of publication of works, such as, Upanishads and Divya Prabandhas with commentaries and other many original works as well as Translations.

Every translator always suffers under great disadvantage in interpreting the meaning of the original. A close and literal translation is very often obscure and the translator has therefore necessarily to allow himself some freedom in the translation. However

the main purpose of translation has always been kept in view to be as close to the original without sacrificing the meaning. If there is any mistake, it is mine, and any excellence, it is due to Sri Uttamoor Viraraghavacharya Swami.

Champakavilas,
Luz, Mylapore, Madras.

K. Bhashyam

||श्रीः||

|| श्रियःकान्ताय नमः ||

|| श्रीमते रामानुजाय नमः ||

प्रणामं लक्ष्मणमुनिः प्रतिगृह्णातु मामकम् ।
प्रसाधयति यत्सूक्तिः स्वाधीनपतिकां श्रुतिम् ॥

॥ वेदान्तदीपः ॥

श्रियःकान्तोऽनन्तो वरगुणगणैकास्पदवपुः
हताशेषावद्यः परमकपदो वाङ्मनसयोः ।
[1]अभूमिर्भूमिर्यो नतजनदृशामादिपुरुषो
मनस्तत्पादाब्जे परिचरणसक्तं भवतु मे ॥

प्रणम्य शिरसाऽऽचार्यांस्तदादिष्टेन वर्त्मना ।
ब्रह्मसूत्रपदान्तःस्थवेदान्तार्थः प्रकाश्यते ॥

अत्रेयमेव हि वेदविदां प्रक्रिया—अचिद्वस्तुनः स्वरूपतः स्वभावतश्चात्यन्तविलक्षणः तदात्मभूतः चेतनः प्रत्यगात्मा । तस्माद् बद्धात् मुक्तात् नित्याच्च निखिलहेयप्रत्यनीकतया कल्याणगुणैकतानतया च, सर्वावस्थचिदचिद्व्यापकतया, धारकतया, नियन्तृतया, शेषितया चात्यन्तविलक्षणः परमात्मा । यथोक्तं भगवता—

"द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

1. திருச்சந்தவிருத்தம் 45-ம் பாசுரத்தை இங்கு நோக்க—
"மண்ணுளாய் கொல் விண்ணுளாய் கொல் மண்ணுளே மயங்கிநின்று
எண்ணுமெண் அகப்படாய்கொல் என்ன மாயை நின்தமர்
கண்ணுளாய்கொல் சேயைகொல் அனந்தன்மேற்கிடந்த எம்
புண்ணியா! புனந்துழாயலங்கலம் புனிதனே"

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः " इति ।

श्रुतिश्च—" प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः ", "पतिं विश्वस्यात्मेश्वरम् ", " अन्तर्बहिश्च तत्सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः " इत्यादिका । कूटस्थः मुक्तस्वरूपम् ; " ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते । सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् " इत्यादिव्यपदेशात् ।

सूत्रकारश्चैवमेव वदति—"नेतरोऽनुपपत्तेः" "भेदव्यपदेशात्" "अनुपपत्तेस्तु न शारीरः", "कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च" "शब्दविशेषात्", "संभोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात्" " न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापाच्छारीरश्च", "उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते" "विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ" "मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च", स्थित्यदनाभ्यां च ;, "इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासंभवात्" "उत्तराच्चेत् आविर्भूतस्वरूपस्तु" "सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन" पत्यादिशब्देभ्यः" "अधिकं तु भेदनिर्देशात्" "अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात्" "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च" "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च" इत्यादिभिः ।

न चाविद्याकृतमुपाधिकृतं वा भेदमाश्रित्यैते निर्देशाः;
"इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥"
"तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति"

"मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च", "उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु", "सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात्", "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च". "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च" इति सर्वाविद्योपाधिविनिर्मुक्तमधिकृत्यैव भेदोपपादनात् ।

श्रुतिस्मृतिसूत्रेषु सर्वत्र भेदे निर्दिष्टे चिदचिदीश्वरस्वरूपभेदः स्वाभाविको विवक्षित इति निश्चीयते ।

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत", "वाचाऽऽरम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्", "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति। तत् तेजोऽसृजत", "सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यम्। स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो", "क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि", "तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः" इति परस्य ब्रह्मणः कारणत्वम्, कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य कार्यत्वम्, कारणात् कार्यस्यानन्यत्वं चोच्यमानम् एवमेवोपपद्यते—सर्वावस्थस्य चिदचिद्वस्तुनः परमात्मशरीरत्वम्, परमात्मनश्चाऽऽत्मत्वम्, "यः पृथिव्यां.... यस्य.... पृथिवी शरीरम, य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्....य आत्मानमन्तरो यमयति" यस्याव्यक्तं शरीरम् यस्याक्षरं शरीरम् यस्य मृत्युः शरीरम् एष सर्वभूतान्तरात्मा अपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः", "अन्तः प्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा" इत्यादिश्रुत्यैवोपदिष्टमिति सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरः परमात्मा कारणम्, स एव परमात्मा स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरः कार्यमिति। कारणावस्थायां कार्यावस्थायां च चिदचिद्वस्तुशरीरकतया तत्प्रकारः परमात्मैव सर्वशब्दवाच्य इति परमात्मशब्देन सर्वशब्दसामानाधिकरण्यं मुख्यमेवोपपन्नतरम्। अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" "तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्" इत्यादिश्रुतिरेवेममर्थमुपपादयति । सर्वमात्मतयाऽनुप्रविश्य तत्तच्छरीरत्वेन सर्वप्रकारतया स एव सर्वशब्दवाच्यो भवतीत्यर्थः ।

"बहु स्याम्" इति बहुभवनसङ्कल्पोऽपि नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकतयैकधाऽवस्थितस्य विभक्तनामरूपचिदचिच्छरीरकतया बहुप्रकारताविषयः । इति वेदवित्प्रक्रिया ॥

ये पुनः निर्विशेषकूटस्थस्वप्रकाशनित्यचैतन्यमात्रं ब्रह्म ज्ञातव्यतयोक्तमिति वदन्ति—तेषाम्, "जन्माद्यस्य यतः", "शास्त्रयोनित्वात्", "तत्तु

समन्वयात्", "ईक्षतेर्नाशब्दम्" इत्यादेः—"जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च", "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च", "अनावृत्तिश्शब्दादनावृत्तिश्शब्दात्" इत्यन्तस्य सूत्रगणस्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वबहुभवनसङ्कल्परूपेक्षणाद्यनन्तविशेषप्रतिपादनपरत्वात् सर्वं सूत्रजातम्, सूत्रकारोदाहृताः, "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति" इत्याद्याः सर्वश्रुतयश्च न संगच्छन्ते।

अथोच्येत—"येनाश्रुतम् श्रुतम्" इत्येकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिज्ञाय, "यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन" इत्येकमृत्पिण्डारब्धघटशरावादीनां तन्मृत्पिण्डादनन्यद्रव्यतया तज्ज्ञानेन तेषां ज्ञाततेव,ब्रह्मज्ञानेन तदारब्धस्य कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकस्य जगतस्तस्मादनतिरिक्तवस्तुतया ज्ञातता सम्भवतीत्युपपाद्य, "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इतीदशब्दवाच्यस्य चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य सृष्टेः प्राक् निखिलभेदप्रहाणेन सच्छब्दवाच्यैकतापत्तिं घटशरावाद्युत्पत्तेः प्राक् उत्पादकमृत्पिण्डैकतापत्तिवत् अभिधाय, "तदैक्षत बहु स्याम्" इति तदेव सच्छब्दवाच्यं परं ब्रह्म चिदचिदात्मकप्रपञ्चरूपेणाऽऽत्मनो बहुभवनम् एकमृत्पिण्डस्य घटशरावादिरूपेण बहुभवनवत् सङ्कल्प्य आत्मानमेव तेजःप्रभृतिजगदाकारेणासृजतेति चाभिधाय, "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा तत् त्वमसि" इत्यभिधानाद् ब्रह्मैकमेवाविद्याकृतेन, पारमार्थिकेन वा उपाधिना संबद्धं देवादिरूपेण बहुभूतमिति वेदविद्भिरभ्युपगन्तव्यम्—इति—

तदयुक्तम्, "ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशनीशौ" "नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्" इत्यादिश्रुतिभिः जीवानामजत्वनित्यत्वबहुत्ववचनात्। यदि घटशरावादेरुत्पत्तेः प्रागेकीभूतस्य मृद्द्रव्यस्योत्तरकालभाविबहुत्ववत् सृष्टेः प्रागेकीभूतस्यैव ब्रह्मणः सृष्ट्युत्तरकालीनं नानाविधजीवरूपेण बहुत्वमुच्येत—तदा जीवानामजत्वनित्यत्वबहुत्वादि विरुध्येत।

सूत्रविरोधश्च—"इतरव्यपदेशात् हिताकरणादिदोषप्रसक्तिः" इति ब्रह्मैव देवमनुष्यादिजीवरूपेण बहुभूतं चेदात्मनो हिताकरणादिदोष-

प्रसक्तिरित्युक्त्वा, "अधिकं तु भेदनिर्देशात्" इति जीवाद् ब्रह्मणोऽर्थान्तरत्वमुक्तम् । तथा च, "वैषम्यनैर्घृण्ये, न सापेक्षत्वात्" इति, देवादिविषमसृष्टिप्रयुक्तपक्षपातनैर्घृण्ये "जीवानां पूर्वकर्मापेक्षत्वाद्विषमसृष्टे"रिति परिहृते । तथा, "न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वादुपपद्यते चाप्युपलभ्यते च" इति, "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इति सृष्टेः प्राक् अविभागवचनात् सृष्टेः प्राक् जीवानामभावात् तत् कर्म न संभवतीति परिचोद्य, जीवानां तत्कर्मप्रवाहाणां चानादित्वादिति परिहृतम् ।

"नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः" इत्यात्मन उत्पत्त्यभावश्चोक्तो नित्यत्वं च । स्वाभ्युपगमविरोधश्च; आमोक्षाज्जीवभेदस्यानादित्वं सर्वैरेव हि वेदान्तिभिरभ्युपगम्यते ।

अतः श्रुतिविरोधात् सूत्रविरोधात् स्वाभ्युपगमविरोधाच्च सृष्टेः प्रागेकत्वावधारणं नामरूपविभागाभावाभिप्रायम्, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुभेदसहं चेति सर्वैरभ्युपगम्यते ।

इयांस्तु विशेषः—अविद्यापरिकल्पनेऽपि उपाधिपरिकल्पनेऽपि ब्रह्मव्यतिरिक्तस्याविद्यासम्बन्धिनश्चोपाधिसंबन्धिनश्च चेतनस्याभावात् अविद्योपाधिसम्बन्धौ तत्कृताश्च दोषा ब्रह्मण एव भवेयुरिति ॥

सन्मात्रब्रह्मवादेऽपि प्राक्सृष्टेः सन्मात्रं ब्रह्मैकमेव सृष्ट्युत्तरकालं भोक्तृभोग्यनियन्तृरूपेण त्रिधा भूतं चेत् घटशरावमणिकवत्, जीवेश्वरयोरुत्पत्तिमत्त्वमनित्यत्वञ्च स्यात् । अथैकत्वापत्तिवेलायामपि भोक्तृभोग्यनियन्तृशक्तित्रयमवस्थितमिति चेत्, किमिदं शक्तित्रयशब्दवाच्यमिति विवेचनीयम् । यदि सन्मात्रस्यैव भोक्तृभोग्यनियन्तृरूपेण परिणामसामर्थ्यं शक्तित्रयशब्दवाच्यम्—एवं तर्हि मृत्पिण्डस्य घटशरावादिपरिणामसमर्थस्य तदुत्पादकत्वमिव ब्रह्मण ईश्वरादीनामुत्पादकत्वमिति तेषामनित्यत्वमेव । अथेश्वरादीनां सूक्ष्मरूपेणावस्थितिरेव शक्तिरित्युच्यते, तर्हि तदतिरिक्तस्य सन्मात्रस्य ब्रह्मणः प्रमाणाभावात् बहुत्वादेकत्वावधारणाभावात्

तदभ्युपगमे च तदुत्पाद्यतयेश्वरादीनामनित्यत्वप्रसङ्गाच्च त्रयाणां नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मदशापत्तिरेव प्राक्सृष्टेरेकत्वावधारणावसेयेति वक्तव्यम्। न तदा तेषां ब्रह्मात्मकत्वादेकत्वावधारणं विरुध्येत। अतः सर्वावस्थावस्थितस्य चिदचिद्वस्तुनः ब्रह्मशरीरत्वश्रुतेः सर्वदा सर्वशब्दैर्ब्रह्मैव तत्तच्छरीरकतया तत्तद्विशिष्टमेवाभिधीयत इति स्थूलचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्मैव कार्यभूतं जगत्, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्म कारणमिति तदेव मृत्पिण्डस्थानीयम्, 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्युच्यते, तदेव विभक्तनामरूपचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्म कार्यमिति सर्वं समञ्जसम्।

श्रुतिन्यायविरोधस्तु तेषां भाष्ये प्रपञ्चित इति नेह प्रतन्यते॥ भाष्योदितोऽधिकरणार्थः ससूत्रविवरणः सुखग्रहाणाय संक्षेपेणोपन्यस्यते।

तत्र प्रथमे पादे प्रधानपुरुषावेव जगत्कारणतया वेदान्ताः प्रतिपादयन्तीत्याशङ्क्य सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं निरवद्यं समस्तकल्याणगुणाकरं ब्रह्मैव जगत्कारणतया प्रतिपादयन्तीत्युक्तम्। द्वितीयतृतीयचतुर्थपादेषु कानिचित् वेदान्तवाक्यानि प्रधानादिप्रतिपादनपराणीति तन्मुखेन सर्वाक्षेपमाशङ्क्य तान्यपि ब्रह्मपराणीत्युक्तम्। तत्रास्पष्टजीवादिलिङ्गकानि वाक्यानि द्वितीये निरूपितानि; स्पष्टलिङ्गकानि तृतीये; चतुर्थे तु प्रधानादिप्रतिपादनतच्छायानुसारिणीति विशेषः। अतः प्रथमेऽध्याये सर्वं वेदान्तवाक्यजातं सार्वज्ञ्यसत्यसङ्कल्पत्वादियुक्तं ब्रह्मैव जगत्कारणतया प्रतिपादयतीति स्थापितम्।

द्वितीयेऽध्याये तस्यार्थस्य दुर्धर्षणत्वप्रतिपादनेन द्रढिमोच्यते। तत्र प्रथमे पादे सांख्यादिस्मृतिविरोधात् न्यायविरोधाच्च प्रसक्तो दोषः परिहृतः। द्वितीये तु साङ्ख्यादिवेदबाह्यपक्षप्रतिक्षेपमुखेन तस्यैवादरणीयता स्थिरीकृता। तृतीयचतुर्थयोर्वेदान्तवाक्यानामन्योन्यविप्रतिषेधादिदोषगन्धाभावख्यापनाय वियदादीनां ब्रह्मकार्यताप्रकारो विशोध्यते। तत्र तृतीये पादे चिदचित्प्रपञ्चस्य ब्रह्मकार्यत्वे सत्यपि अचिदंशस्य स्वरूपान्यथाभावेन कार्यत्वम्; चिदंशस्य

स्वभावान्यथाभावेन ज्ञानसङ्कोचविकासरूपेण कार्यतोदिता । चतुर्थे तु जीवोपकरणानामिन्द्रियादीनामुत्पत्तिप्रकारः इति प्रथमेनाध्यायद्वयेन मुमुक्षुभिरुपास्य निरस्तनिखिलदोषगन्धम् अनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणगणं निखिलजगदेककारणं ब्रह्मेति प्रतिपादितम् ।

उत्तरेण द्वयेन ब्रह्मोपासनप्रकारः तत्फलभूतमोक्षस्वरूपञ्च चिन्त्यते ।

तत्र तृतीयस्य प्रथमे पादे ब्रह्मोपासिसिषोत्पत्तये जीवस्य संसरतो दोषाः कीर्तिताः । द्वितीये च उपासिसिषोत्पत्तय एव ब्रह्मणो निरस्तनिखिलदोषताकल्याणगुणाकरतारूपोभयलिङ्गता प्रतिपाद्यते । तृतीये तु ब्रह्मोपासनैकत्वनानात्वविचारपूर्वकमुपासनेषूपसंहार्यानुपसंहार्यगुणविशेषाः प्रपञ्चिताः । चतुर्थे तूपासनस्य वर्णाश्रमधर्मेतिकर्तव्यताकत्वमुक्तम् ।

चतुर्थेऽध्याये ब्रह्मोपासनफलचिन्ता क्रियतेतत्र प्रथमे पादे ब्रह्मोपासनफलं वक्तुमुपासनस्वरूपपूर्वकोपासनानुष्ठानप्रकारो विद्यामाहात्म्यञ्चोच्यते।द्वितीये तु ब्रह्मोपासीनानां ब्रह्मप्राप्तिगत्युपक्रमप्रकारश्चिन्तितः । तृतीये तु अर्चिरादिगतिस्वरूपम्, अर्चिरादिनैव ब्रह्मप्राप्तिरिति च प्रतिपाद्यते । चतुर्थे तु मुक्तस्य ब्रह्मानुभवप्रकारश्चिन्त्यते ।

अतो मुमुक्षुभिर्ज्ञातव्यं निरस्तनिखिलदोषगन्धमनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणा[1]करंनिखिलजगदेककारणं परं ब्रह्म, तज्ज्ञानञ्च मोक्षसाधनमसकृदावृत्तस्मृतिसंतानरूपमुपासनात्मकम्, उपासनफलञ्चार्चिरादिना ब्रह्म संपद्य स्वस्वरूपभूतज्ञानादिगुणाविर्भावपूर्वक- अनन्तमहाविभूत्यनवधिकातिशयानन्द-ब्रह्मानुभवोऽपुनरावृत्तिरूप इति शारीरकशास्त्रेणोक्तं भवति ॥

1 गुणाकरो गुणसमुदायः । बहुव्रीहिबलात् क्लीबता ।

ஸ்ரீ:

𑌶𑍍𑌰𑍀𑌮𑌤𑍇 𑌰𑌾𑌮𑌾𑌨𑍁𑌜𑌾𑌯 𑌨𑌮𑌃

𑌪𑍍𑌰𑌣𑌮𑍍𑌯 𑌶𑌿𑌰𑌸𑌾𑌽𑌽𑌚𑌾𑌰𑍍𑌯𑌪𑌙𑍍𑌕𑍍𑌤𑌿𑌂 𑌸𑌂𑌪𑍍𑌰𑌤𑍍𑌯𑌨𑍂𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇।
𑌵𑍇𑌦𑌾𑌨𑍍𑌤𑌦𑍀𑌪𑌗𑍍𑌰𑌨𑍍𑌥𑌾𑌰𑍍𑌥𑍋 𑌵𑍍𑌯𑌕𑍍𑌤𑌂 𑌦𑍍𑌰𑌮𑌿𑌡𑌭𑌾𑌷𑌯𑌾

ப்ரணம்ய சிரஸாऽऽசார்யபங்க்திம் ஸம்ப்ரத்யநூத்யதே.
வேதாந்ததீபக்ரந்தார்த்தோ வ்யக்தம் த்ரமிடபாஷயா.

வேதாந்த தீபம்.

திருவின் கேள்வனும், அளவின்றி யிருப்பவனும், உயர்ந்த குணங்களின் திரளுக்கே ஓரிடமான உருவனும், தோஷங்களை யெல்லாம் அணுகாதபடி அழிக்கின்றவனும், பரமாகாசமெனப் படும் வைகுந்தத்தை வாஸஸ்தானமாக உடையனும், வாக்குக் கும் மனத்துக்கு மெட்டாதவனும், வணங்கின ஜனங்களின் கண்களுக்கு இலக்குமான ஆதிபுருஷன் யாவன், அவனுடைய திருவடித்தாமரையில் கைங்கர்யம் செய்வதிலே என் மனம் பற்றுள்ளதாகுக. (1)

ஆசிரியர்களைத் தலையால் வணங்கி அவர்கள் அறுதியிட்ட வழியாலே ப்ரம்மஸூத்ரங்களின் சொற்களுள் திகழும் வேதாந்தமென்ற உபநிஷத் வாக்யங்களின் பொருள் ப்ரகாசப் படுத்தப்பெறும். (2)

இப்பொருள் விஷயமாக இதுவே யன்றோ வேதமறிவார் கொண்ட வகை—சொரூபத்தாலும் தன் குணத்தினாலும் அசே தனமான பொருளைக்காட்டிலும் அடியோடு வேறுபட்டவனும், அதற்கு ஆத்மாவுமான சேதநன் ஆவான் ஜீவாத்மா. பத்தன், முக்தன், நித்யன் என்ற அந்த ஜீவாத்மவர்க்கத்தினின்றும், எல்லா தோஷங்களுக்கும் விரோதியா யிருப்பதோடு கல்யாண குணங்களுக்கே இடமானதாலும், எல்லாத்தசைகளிலும் சேத னங்களிலும், அசேதனங்களிலும் பரவுதல், தரித்தல், ஏவுதல் சேஷியா யிருத்தலென்றவற்றாலும் மிக்க வேறுபாடுடையவ னவான் பரமாத்மா. இங்ஙனமன்றோ பகவான் பகர்ந்தரு ளினது—(கீதை 15-16, 17.)

1"உலகில் க்ஷரன் அக்ஷரன் என இருவகைப் புருஷர்கள் (ஆத் மாக்கள்) ப்ரமாணஸித்தர்கள். க்ஷர புருஷனெனப்படுகின்றது

श्रीः

SREE VĒDĀNTA DEEPA.

Pranamya Sirasā Āchāryapanktim samprati anoodyatē.

Vēdānta Deepagranthārtha : Vyaktam Āngalabhāshayā,

May my mind be devoted to the service at the lotus feet of Him who is the First or Primaeval Being, the Lord of Sri, the Immeasurable, the Abode of excellent qualities, the Destroyer of all evil, the Dweller of Parama-Pada *(Vaikuntha)*, and who is beyond the reach of speech or mind, but within the range of the vision of His Devotees!

With head bowed to the great Teachers, and following the path indicated by them, here we elucidate the (true) meaning of the words of *Vedanta*, imbedded in the *Brahmasūtras.*

This is the path laid down by *Vedavits* (Vedawise):—*Jeevātman* is *chētana* (the knower) and by his very nature and his qualities is absolutely distinct from *Achētana* (the Non-sentient thing); he is also the soul of the *Achētana.* Totally distinct from this *Jeevātman* consisting of 1. the *Baddha*, (i. e., person bound by *Karma*,) 2. the *Mukta*, (the person released) and 3. the *Nitya*, (the eternally free) is the *Paramātman* of the quality (i. e., power) of destroying all evil, and being the abode of all virtuous qualities. He is the in-dweller in all the sentient and the non-sentient things at all times, in all their forms. He is the supporter, the Ruler and the Lord of All. So He is quite distinct. So says the Lord (in the *Bhagavad Geeta*) (15–16, 17).

1"In this Universe there are two kinds of souls *Kshara* and *Akshara*. By the word '*Kshara*' are meant all Sentient Beings; by '*Akshara*' is indicated some Being, Indestructible (Undestroyed) and always firm and steady (free from all restrictions). Apart and distinct from *Kshara* and *Akshara* is a Superior Being called *Parmātman*. He, the Lord, indwelling in all three *Lōkās* (i. e., *Baddha*, *Mukta* and *Achētana*) supports them. Thus, know then that being distinct from *Kshara*, above and distinct from *Akshara*, I am called *Purushōttama* (Superior Being) by the lōka (Smṛti) and by the *Vēdas*."

(Not only this); *Srutis* also proclaim Him as distinct from *Chētana* as well as *Achētana*—;

1. "The Master of Prakṛti (Matter) and of *Kshētragña* (Jeeva) and the Lord of all excellent qualities."

2 "The Lord of the whole Universe and the Lord of Himself with none to lord over Him."

3. "He is *Nārāyaṇa* who penetrates into and envelopes all of them *Chētana* and *Achētana*." etc.

That the word "*Kootstha*" (used in the earlier passage quoted from *Bhagavad Geeta*) means "Absolutely Free" is derivable from other passages such as. "Who comtemplates on *Pratyak Ātman* in its true nature, indescribable, unperceivable by ordinary organs, all-pervading, not within reach of inference, comman to all (*Kootastha*), fixed and Imperishable.

Sootrakāra also says the same thing i. e., that *Brahman* is distinct from *Jeeva*. The *sootras* are:—

I. "It is not the other (*Jeeva*). Since such construction is not consistent with the context."

2. "Since it is laid down as being seperate."

ஸமஸ்த ப்ராணியும். அக்ஷரனுவான் அழிவற்றவன் கூடஸ்தன் எனப்படுபவன். உத்தமபுருஷ (புருஷோத்தம)னே வென்னில்- அசேதனம், பத்தன், முக்தன் என்ற மூன்று லோகங்க(லோக்யந்தே=ப்ரமாணங்களைக் கொண்டு அறியப்படுகின்றன வென்பதாலே இவை லோகங்களெனப்படுகிறன)ளையும் புகுந்து தரிப்பவனும் அழிவற்றவனும் நியமிக்கின்றவனு மிருப்பதாலே பரமாத்மாவென்று கூறப்பட்டவனாய் முன் சொன்ன புருஷர்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவனுகிறான். க்ஷரனுக்கு மேற்பட்டிருப்பதோடு அக்ஷரபுருஷனுக்கும் மேம்பட்டிருக்கின்றே னென்றது காரணமாக வேதார்த்தத்தைக் காணவைக்கும் ஸ்மிருதியிலும் வேதத்திலும் நான் புருஷோத்தமனென ப்ரஸித்தி பெற்றிருக்கிறேன்' என்றவாறு.

(சேதநாசேதனங்களைவிட வேறானவனென்று விளக்கிக் கூறுகிறது) வேதமும்—

[1] 'ப்ரக்ருதிக்கும ஜீவனுக்கும் ஸ்வாமியாய் அதன் குணங்களையும் நியமிக்கின்றவன் (அல்லது ஜ்ஞானம் சக்தி முதலிய குணங்கள் உள்ளவன்)

[2] 'உலகமனைத்துக்கும் ஸ்வாமியாய் தனக்குத்தானே ஈச்வரன்,'

[3] 'உள்ளும் புறமும் எல்லா வஸ்துக்களிலும் பரந்திருப்பவன் நாராயணன்' என்பவை முதலாகவாம் அவை.

(கீதையில்) 'கூடஸ்த்த:' என்ற சொல்லுக்கு முக்தஸ்வரூபம் எனப்பொருள். அங்கே, '(பகவானைக் காட்டிலும் வேறாக) தேஹங்களுக்கேற்பட்ட தேவன், மனுஷ்யன் என்றாற் போலுள்ள பெயர்களால் சொல்லத்தகாத நிலையுடையதும், இந்திரியங்களாற் காணப்படாததும், தானெடுக்கும் தேஹங்களெல்லாவற்றிலும் புகுவதும், ஆயினும் அவற்றைப் போல் நினைக்கத்தகாததும், எனவே எல்லாவற்றிற்கும் பொதுவாய் தேவாதிதேஹங்களுக்குள்ள தோஷம் தட்டாமலிருப்பதாலே கூடஸ்த்தமெனப்பட்டதும், தன் சொரூபத்திலே ஒரு விகாரமுமில்லாமையாலே அசலமெனப்படுவதும், அழிவற்றதுமாய் அக்ஷரமென்று பேர்பெற்ற ஆத்மாவை எவர்கள் உபாஸநம் செய்கின்றனரோ' என்றவாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறதன்றே? I

I. கூடஸ்தம் என்பதற்கு வம்சத்திலே கூடஸ்தனுயிருப்பான் பின்வரும் கிளைகளுக்கெல்லாம் பொதுவாயிருக்கிறதுபோல் எடுக்கும் எல்லாத் தேஹங்களுக்கும் பொதுவானதெனப் பொருள். கூடவத் திஷ்ட்டதி எனவும் கூடஸ்தன் என்பதுண்டு. அப்போது மலையின் சிகரம்போலும், கொல்லத்தில் அடிக்கும் இரும்புகளைத் தாங்கும் இருப்பக்கட்டி (சம்மட்டி) போலும் மாறுபாடின்றி யிருப்பதெனப் பொருளாம்.

ஸூத்ரகாரரும் இப்படியே (ஜீவனைவிட ப்ரஹ்மத்தை வேறாகவே) சொல்லுகிறார்—

1 'ஜீவனன்று; பொருந்தாததலின்'

2 'வேறாகச்சொல்லப்பட்டிருப்பதால்',

3 'சேராததால் சரீரமெடுத்துள்ள ஜீவனாகான்'.

4 'உபாஸனத்திற்குச் செயப்படுபொருளாக ப்ரம்மத்தையும், எழுவாயாக ஜீவனையும் சொல்லியிருப்பதாலும்'

5 'ஆத்மாவினுள்ளிருக்கும் புருஷன் என்றது போன்ற சொல்லாலும்'

6 'சரீரத்தினுள்ளேயிருப்பதாலே ஜீவனைப் போல் இவனுக்கும் ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவம் நேருமென்னவேண்டா. ஜீவனுக்கில்லாத விசேஷமிருப்பதால்',

7 'கபிலஸ்ம்ருதியிற் சொல்லப்பட்ட ப்ரக்ருதியாகாதே இது; அதற்குச்சேராத தர்மங்களைச் சொல்லியிருப்பதால். அது போலவே ஜீவனு மாகாது'

8 'காண்வம், மாத்த்யந்தினம் என்ற சுக்லயஜுர்வேதத்தைச் சேர்ந்த இருசாகையாரும் இவனை ஜீவாத்மாவினின்றும் வேறு பட்டவனாகவே ஓதுகின்றனரே',

9 'ப்ரக்ருதிக்கும் ஜீவனுக்கு மில்லாத விசேஷங்களைக் குறித்திருப்பதாலும், வேறென்றே கூறி யிருப்பதாலும் அவையாகா'

10 'முக்தர்களால் நெருங்கி அடையக்கூடியவனென்றதாலும்',

11 '(உடலில் ஒருவன் உண்ணுமலே விளங்கி) நிற்பதாலும் (மற்றொருவன்) உண்பதாலும்',

12 'ஜீவனை யெடுத்திருப்பதால் அவனே தஹரனாகலாமென்னவேண்டா; அவனுக்கு இக் குணங்கள் கூடாவாதலின்',

13 'மேல்வாக்யத்தாலே ஜீவனும் அக்குணங்களுள்ளவனெனில், சுயரூபத்திற்கு ஆவிர்பாவம் (தோற்றம்) பெற்றபிறகே அவன் அங்கு அங்ஙனம் சொல்லப்பட்டிருப்பது.'

14 'ஜீவனையுமீச்வரனையும் வெவ்வேறாக உறக்கத்திலும் இறப்பிலும் சொல்லியிருப்பதால்',

15 'எல்லாவற்றிற்கும் பதியென்பது முதலிய சொற்களாலும்',

3. "He is not the embodied *Jeeva* since *Jeevā* does not and can not possess the qualities stated here."

4. "Since (for *Upāsana* purpose) the *Brahman* is said to be the object and the *Jeeva* as the doer of the *Upāsanā* or meditation."

5. "Since there is the word used to denote *Brahman* as being within the *Ātman*."

6. "If it is argued that he would be affected by pains or pleasures: No! Since He is the other and distinct from *Jeeva*."

7. "This can not be the *Prakṛti* mentioned in *Kapila Smṛti*. Since attributes, not to be found in *Prakṛti* are mentioned (as His). Similarly He can not be the same as *Jeeva*."

8. "Those who belong to *Sukla Yajurvēda Sakhās*, i. e,, both *Kānvas* and *Mādhyandinas* proclaim Him as distinct from *Jeeva*."

9. "Since it is distinguished by some attributes and qualities not found to be in *Prakṛti* and *Jeeva*, and since it is also recognized that *Brahman* is a distinct entity, it is not the same as the other two."

10. "Since it is said that *Muktas* can approach Him."

11. "Since one stays (firm without eating or enjoying) but the other eats and enjoys."

12. "If it is argued that since *Jeeva* is taken up for discussion here that *Dahara* is the same as *Jeeva*, no such inference should be made, because the attributes (mentioned here) of *Dahara* can not be found in *Jeeva*."

13. "If by the passage following, it is sought to be inferred that *Jeeva* possesses the same qualities, be it known that the passage speaks of one who

possesses the qualities (mentioned) afterwards. This (possession of qualities) comes into existence only after the emergence to sight (or light) of the (*Jiva's*) *Swāroopa*, his natural qualities.

14. "Since Jeeva and Iswara are spoken of as distinct even in Sleep and when Jeeva gets out of the body."

15. "Since he is described by the words, 'Lord', etc."

16. "It is certainly above and distinct since it is often plainly described as separate."

17. "Since, as Bādārāyana says, the Ṣāstras instruct us of a superior Ātman, other than Jeevātman, the goal to be attained can be attained only by Vidyā or knowledge and not by Karman (action) alone. It is clear from the *Vēdānta* that *Vidyā* is always mentioned only in conection with the Supreme Being."

18. "A Mukta attains *Sāmya* (a like status) with God except for the function of creation, protection and destruction. When sepeaking of God, these functions are referred to; and there is no mention of Jeeva at that place (in that context).

19. Jeeva's attainment to God is (restricted) only to the enjoying of bliss."

By these and like Sootras is the proposition established.

The above passages (which clearly show distinct-ness as pointed above) can not be said to be used in relation to Avidyā (Ignorance) (according to Sankara) or to upādhi (some intervening cause) (according to Bhāskara). For, even when speaking of a Mukta (the enlightened, i. e., freed from Ignorance, or of one not affected by Upādhi some

16 'வேறாக ஓதப்பட்டதால் வேறானதே,'

17 'ஜீவனுக்கு மேம்பட்டவனை உபதேசித்திருப்பதாலே வித்யையினாலேயே புருஷார்த்தம்; கர்மத்தினாலன்று; வித்யைச் சொல்லுமிடங்களிலெல்லாம் அப்படிப்பட்டவனையே காண்பதால் என்பது பாதராயணர் கொள்கை.'

18 'முக்தனுக்கு ஸ்ருஷ்டி. ஸ்திதி ஸம்ஹாரமெனப்படும் உலகவ்யாபாரம் நீங்கலாகவே ப்ரம்ம பரமஸாம்யமாம். ஈச்வரனைச் சொல்லும்போதே உலகவ்யாபாரங்களான அவற்றைச் சொல்வதாலும், அங்கு ஜீவனைப் பற்றிய ப்ரஸ்தாவமில்லாமையாலும்.'

19 'ஸுகாநுபவத்தில் மட்டும் ஜீவனுக்கு ப்ரஹ்ம ஸாம்யமென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்'

என்றவாறுள்ள ஸூத்ரங்களைக்கொண்டு.

ஆகிலும் (சாங்கரமதத்தின்படி) அவித்யையினாலே கல்பிக்கப்பட்டதாகவோ, (பாஸ்கரமதப்படி) உபாதியினாலேற்பட்டதாகவோ இருக்கும் பேதத்தைக் கொண்டு இங்ஙனம் வெவ்வேறாகக் கூறும் சொற்கள் தோன்றினவென்னல் தகாது. (ப்ரம்மம் ஒன்றே யுள்ளது. அகடித யறியவொண்ணாதபடி செய்கிறது மாயை. இதுவும் பொய்யே. இம் மாயையினின்றே இந்த ப்ரபஞ்சமெல்லாம் ஏற்படுவதால் ப்ரபஞ்சமும் பொய்யே. அந்த ஒரு ப்ரம்மமே அவித்யை யென்ற மாயையினால் மறைக்கப்பட்டு ஜீவனாகத் தோற்றம் பெறுகிறது. மாயை விலகினபோது தனி ஜீவனுமில்லை என்பது சாங்கரமதம். 'உலகம் பொய்யன்று. ப்ரம்மமொன்றே உலகிற் காணும் ஸகல ப்ரபஞ்சமாக வாம் ப்ரக்ருதி யென்ற அசேதந வஸ்துவாக மாறுகிறது. அதனின்று உலகமுண்டாகிறது பலவகை சரீரங்களும் இந்திரியங்களுமெல்லாம் உண்டாகின்றன. அந்த ப்ரம்மமே வெவ்வேறு தேஹேந்த்ரியாதிகளெனப்படும் உபாதிகளாலே வெவ்வேறு ஜீவனாக்கப்படுகிறது, ஒரே ஆகாயம் குடம், மடம் முதலான பிரிவுகளாலே போல' என்பது பாஸ்கர மதம்.) இப்படி உண்மையில்லாமையாலே பொய்யான அவித்யையென்றதொன்று ஒரு ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து பல ஜீவன்களைக் கல்பித்துக் காணவைக்கிறதென்ற பக்ஷமும், 'ப்ரம்மத்தினிடமிருந்தேற்பட்ட அந்தந்த தேஹேந்திரியங்கள் போன்றவற்றால், குடம் வீடு முதலானவற்றால் ஆகாயத்திற்போலே பேதம் தோற்றுகிறதத்தனை; அவ்வுபாதிகள் விலகினபோது ஒன்றாய்விடும்' என்ற பக்ஷமும் பொருந்தா. எல்லா அவித்யைகளும் உபாதிகளும் கழிந்த முக்தனைக் கூறுமிடத்து பேதத்தை ஸாதித்திருப்பதாதலின்.—

[1] 'இந்த ஞானத்தைக் கொண்டு எனக்கொத்த நிலையைப் பெற்றவர்கள் ஸ்ருஷ்டி காலங்களில் பிறப்பதுமில்லை; ப்ரளய காலத்தில் கெடுவதுமில்லை,' (கீதை) என்கிற ஸ்மிருதி வாக்யம் பேதத்தை ஸ்பஷ்டமாகச்சொல்லுகிறது.

[2] 'எல்லாம் லயித்தபோது ஞானியானவன் புண்ணிய பாபங்களை உதறிவிட்டு அழுக்கற்றுச் சிறந்த ஸமத்வத்தைப் பெறுகிறுன்', என்கிற ச்ருதி வாக்யமும் அங்ஙனமே பேதத்தை ஓதுகிறது.

இதனைக் கீழ்க்கண்ட ஸூத்ரங்களிலும் காண்க.—

[3] 'முக்தனல் நெருங்கி யடையத்தகுந்தவனுகச் சொல்லி யிருப்பதாலும்',

[4] 'மேல்வாக்யத்திலுலோ வென்னில், அங்கு சுயரூபம் ஆவிர்பவித்திருப்பவன் சொல்லப்படுவான்',

[5] 'பரஞ்சோதியை யடைந்து பெறுவது சுயரூபத்தின் ஆவிர்பாவமே, (புதிதொன்றுமில்லை); ஸ்வேந என்கிற சொல் இருப்பதாதலின்',

[6] 'முக்தன் ஜகத்வ்யாபாரமில்லாதவன்; அதைச் சொல்லும் ப்ரகரணமெல்லாம் ஈச்வரனைச் சார்ந்திருப்பதாலும், ஜீவனுக்கு அங்கே ப்ரஸ்தாவமில்லாமையாலும்',

[7] 'அனுபவத்தில்மட்டுமே ஜீவப்ரம்மங்களுக்கு ஸாம்ய மென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்.'

இவ்வாறு அவித்யை, உபாதி யெல்லாவற்றினின்றும் விடு பட்டவனுக்கே பேதத்தை ஸாதித்திருப்பதால் வேதம், ஸம்ருதி, ஸூத்ரம் இவற்றில் எங்கும் பேதமே உரைக்கப்பட் டிருக்கிறபோது சேதநம், அசேதநம், ஈச்வரனென்ற தத்துவங் களுக்குள்ள பேதம் இயற்கையாகவுள்ளதென்றே நிர்ணயிக் கப்படுகிறது.

(ஐக்யம் சொல்லும் வசனங்களுக்கு இதனல் யாதொரு விரோதமுமில்லை.)

[1] 'ப்ரம்மத்திலுலான பிறப்பும் பிழைப்பும் இறப்புமுள்ள தாலே இவ்வுலகெல்லாம் ப்ரம்மமே என்று சாந்தியுடன் உபா ஸனம் செய்யவேண்டும்',

[2] 'பரிணமங்களும் பெயர்களும் வியவஹாரத்திற்காக(= உலகயாத்திரைக்காகக்) கொள்ளப்படுகிறன. மண்ணுக விருப்ப

intervening cause), the distinction of *Brahman* from the *Mukta* is maintained.*

The above can not be said to be true (acceptable). For the distinction is clearly stated in the *smṛtis* and *Ṣrutis*,

1. "Having acquired this knowledge, they attain likeness with Me—they are not born at the creation, nor destroyed at the *Pralaya* (Universal destruction) again."

2. "Then the devotee, having shaken himself, free of all good and evil, and becoming pure, attains full likeness of God."—

as well as in the *Sootras*,

3. "Since it is said that He is approachable by *Muktas*."

4. "If it is argued that according to the following passage, *Dahara* would be ***Jeeva***, the answer is that the following passage deals with such ***Jeeva*** as obtained his natural form afterwards."

5. "On reaching Him only the natural form appears, because of the term "*Swēna*".

6. "Except the function of creation, as it is referred to when speaking of God and no mention there of ***Jeeva***"

7. "Since Jeeva's attainment to God is restricted only to the enjoying of bliss".

Note. * **According to Sankara, Avidya or ignorance makes us things really non existent as real and existing, and when that Ignorance is removed, the True oneness will become manifest.**

According to Bhaskara—all Jeevas are but portions or parts of Brahman, like the air (Akasa) found in a pot, house etc.; and again when the pot or house is removed, the air in it becomes one with the Universal atmospheric air. Like this, the jeevas become one with Him at the time of the Flood (pralaya or end of the world) or of release or liberation.

Hence, it must be concluded that the intention of the *Ṣrutis*, *S'mṛtis* and *Sootras* is that the distinction of *Chit*, *Achit* and *Īswara* from each other as maintained by them, is natural and not caused by *Avidyā* or *Upādhi*. Even when speaking of a *Mukta* in the state of enlightenment, or freedom from Ignorance, the distinctness of *Brahman* from *Mukta* is maintained. So also is the case of *Upādhi*.

There is nothing against the above conclusions in the passages which seem to speak of oneness. The passages mostly relied on are :—

1. "Meditate peacefully on *Brahman* as being all the Universe, as it is created, sustained and destroyed by Him."

2. "Assumption of various forms and assigning of different names are all for mere utility or worldly convenience. Whatever the transformation (vessel forms) the earth or mud may assume, the substance is earth alone and no other."

3. "Oh *Sōmya!* in the beginning, this whole Universe existed as a substance, lone without a second. It desired, 'let me become many'; let me be born'. Then It created *Tējas*".

4. "Oh *Sōmya*! all these creations *(Prajās)* are created of *Sat*, dependant on *Sat*, and get absorbed in *S'at*. All these have Him as their *Ātman* (soul). He is Unperishing, Changeless. He is the *Ātman*. Oh *Swētakētu*! thou art He."

5. "Understand Jeeva called *Kshētragṇa* also is Myself."

6. "That the world is not other than *Brahman* is clear from the passage containing *Arambhaṇa*......".

From and by the above passages, it is clear that *Brahman* is the Primaeval Cause and all the Universe of *Chētana* and *Achētana* is the Result; and the result is no other (in the matter of Substance) than the

தென்பது எல்லாப் பரிணாமங்களிலுமுள்ளதாகையாலே ஸத்ய மெனப்படுகிறது',

[3] 'ஸோமயாகம் செய்யத்தகுதியுள்ளவனே; (அல்லது சாந்தனே!) இவ்வுலகு உலகாவதற்கு முன்னே இரண்டாவது வஸ்துவின்றி ஒன்றாகவே ஸத்தாகவேயிருந்தது. அது, 'நான் வெகுவாகக்கடவேன்; (அதர்காக) பலவாகப் பிறக்கக்கடவேன்' என நினைத்தது. அது தேஜஸ்ஸை ஸ்ருஷ்டித்தது.'

[4] 'ஸோம்யனே! இந்த ப்ரஜைகளனைத்தும் ஸத்தினின்று பிறந்தவை; ஸத்தை ஆதாரமாகவுடையவை; ஸத்திலே லயிக்கின்றவை., இஃதெல்லாம் அதை ஆத்மாவாக உடையது. அது ஆத்மா. ச்வேதகேதுவே! நீ அது ஆகிறாய்',

[5] 'க்ஷேத்ரஜ்ஞனெனப்படும் ஜீவனையும் நானென்றறிவாயாக',

[6] 'ஆரம்பண' என்ற சொல் முதலியவைகளால் உலகத்திற்குப் பிரம்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபாடில்லையென விளங்கும்.'—

என்றவாறு பரப்ரம்மம் காரணமென்றதும், சேதந அசேதநமயமான பிரபஞ்சமனைத்தும் காரியமென்றதும், காரணத்தைவிட கார்யம் வேறன்றென்றதும் முன் சொன்னபடி சித்து-அசித்து-ஈச்வரர்களுக்கு பேதத்தை நன்கு இசைந்த போதே பொருந்திவிடும்.

ஏனெனில், எந்தத் தசையிலும் சித்தும் அசித்தும் பரமாத்மாவின் உடலென்றதும், பரமாத்மா அவற்றின் ஆத்மாவென்றதும்,—

[1] 'யாவன் பூமியிலிருப்பவன்; யாவனொருவனுக்குப் பூமி உடல்;'

'யாவன் ஜீவாத்மாவிலிருப்பவன்; யாவனொருவனுக்கு ஜீவாத்மா சரீரம்; யாவன் ஆத்மாவை உள்ளிருந்து ஏவுகின்றான்;'

'யாவனொருவனுக்கு அவ்யக்தம், அக்ஷரம், ம்ருத்யு என மூலப்ராக்ருதியின் உட்பிரிவுகள் உடல்கள்;'

[2] 'இவன் ஸர்வப்ராணிகளினுள் இருக்கும் ஆத்மாவும், பாபங்களை யணுகாதபடி செய்கின்றவனும், பரமபதத்திலிருப்பவனும் ஓர் தேவனுமான நாராயணன்',

[3] 'ஸர்வஜநங்களுக்குள் உள்ளே புகுந்து ஈச்வரனாய் ஆத்மாவானவன்'

என்றவை போன்ற வேதங்களிலேயே உபதேசிக்கப் பெற்றன. ஆகையாலே ஸூக்ஷ்மமான (நுண்ணிய) நிலையி லுள்ள சேதநாசேதநங்களை உடலாக்கிக்கொண்டவனாய் பரமாத்மா காரணமாகி அந்தப் பரமாத்மாவே பேருருவுற்ற சேதநாசேதநங்களை யுடலாகக்கொண்டு கார்யமு மாகிறான். ஆதலால், காரண நிலையிலும் கார்யநிலையிலும் சேதநாசேதநங் களை உடலாகக் கொண்டு அவை விசேஷணங்களாகவும், தான் விசேஷ்யமா (பிரதானமா)கவும் தோன்றும்படி எல்லாச் சொற் களாலும் சொல்லப்படுகிறான். உடலைச்சொல்வதற்காக ஏற் பட்ட சொற்கள் அவ்வுடலைமட்டு மின்றி அதன் ஆத்மாவையும் சொல்லுகிறதென்பது அனுபவத்திலுமுள்ளது. தேவன், மனுஷ்யன், இந்த்ரன், தேவதத்தன் என்றாற்போலுள்ள பதங்கள் அந்தந்த உடலையும் ஜீவாத்மாவையும் கூறுகின்றனவே. உட லென்பதுமட்டுமல்ல, சாதி, குணம் இவற்றைச் சொல்லும் சொற்களும் அவை விட்டுப் பிரியாதபடி அவற்றிற்கு ஆதார மான வஸ்துக்களையும் சொல்லும் 'நீலம்' என்றால் அது நிறத்தையும் நிறமுள்ள வஸ்துவையும் சொல்லுகிறது. இப்படி யிருப்பதாலே பரமாத்மாவைச் சொல்லும் சொற்களையும், மற்ற வஸ்துக்கள் எல்லா வற்றிற்குமுள்ள சொற்களையும் ஒரே பொருளைக் கூறி விசேஷண விசேஷ்யங்களாகவாக்குவது முதற் றரமாய் மிகவும் பொருத்தமுடையதாயிற்று.

இவ்வர்த்தத்தை வேதமே விவரிக்கின்றது. எங்ஙன மெனில்—

[1] 'ஜீவனை யுடலாகக் கொண்டு நான் ஒவ்வொன்றினு முள்ளே புகுந்து உருவமும் பேரு மேற்படுத்துவேனாக.'

[2] 'அதனை ஸ்ருஷ்டி செய்து அதனுள்ளேயே புகுந்தான்; புகுந்து சேதநமாகவும் அசேதநமாகவுமானான்.' எனவுள.

உட்புகுந்திருப்பதாலே சேதநாசேதநங்களைச் சொல்லும் சொற்களாலே சொல்லப்படுகிறதத்தனை யல்லது சேதநாசேத நங்களும் அவனும் ஒன்றாயிடுவதில்லை. எல்லாவற்றிற்குமுள்ளே புகுந்து அவற்றை உடலாக உடையவனாயிருப்பதாலே அவற் றுடன் சேர்ந்து தானே அவற்றிற்கான சொற்களின் நேர்ப் பொருளாகிறானென்ன இதன் பொருள்.

'நான் வெகுவாகிறேன்' என்ற ஸங்கல்ப்பமும், நாமங்களா லும் உருவங்களாலும் பிறிவற்று ஸூக்ஷ்மங்களான சேதநா சேதநங்களை உடலாகப் பெற்றதாலே ஒருவிதமா யிருந்தவ னுக்கு, பலவாகப் பிரிந்த நாமங்களையும் உருவங்களையுமுடைய சேதநாசேதநங்களை உடலாகக் கொண்ட படியிலே வெகு

Cause. The above passages are reconcilable even and only in the view that there is distinctness between *Chit* and *Achit* on one side and *Īswara* on the other. For, it is demonstrated that also *Chit* and *Achit* are *Ṣareera* (Body) of *Īswara (Paramātman)* and that *Paramātman* is the Soul (within them). Thus it is said:

1. "Who dwells on the Earth; WHOSE body is the Earth." "WHO dwells in Soul (Ātman)—WHOSE body is (this) soul, WHO, indwelling, commands the Soul." "Who has as His Body *Avyakta*, *Akshara* and *Mṛtyu* (the three divisions of Moola *Prakṛti*).

2. Who is the Soul indwelling all beings, Who repels (destroys) all Sins—the Dweller of *Parama Pada* (the Highest Bliss), the one God, Nārāyaṇa."

3. "Who, having penetrated, rules over all Beings and so is the soul of All."

Thus having *Chētana* and *Achētana* in their subtle forms as His bodies, the *Paramātman* becomes the Primaeval Cause of all; He also becomes the Effect (or Result) by taking all these in their Sthoola (or material) forms as His bodies. In both the stages of Cause and Effect, He has, as for His body, all the *Chētana* and *Achētanā*, and they become His attributes.

Thus by the use of the words stating *Chētana* and *Achētana* what is really meant is the Paramātman, *Chētana* and *Achētana* being His attributes. For example, take the sentence "Earth is Brahman." Here the Word 'Earth' means not merely the worldly *Achētana*, but it means the *Brahman* (the Principal) with Earth as its attribute. Again, in the sentence "*Swētakētu* is Brahman" the word *Swētakētu* denotes *Brahman* within Swētakētu. Thus, as attributed, Brahman is the principal (primary) meaning of all these words.

This truth is well demonstrated by even *Ṣrutis* themselves thus:

1. "Brahman said: 'Let me bring about Names and Forms taking the *Jeeva* as my body and entering into each created thing,"

2. " Having created *Chētana* and *Achētana*, He penetrated, and having penetrated into them He became *Chētana* and *Achētana*."

Since it is said that He enters into them, it is clear that He is different and distinct from *Chētana* and *Achētana*; and the words can not carry the meaning that He and the *Chētana* and the *Achētana*, are One and the same. The real meaning, therefore is that He enters into them and possesses them as His bodies and hence by this connection with them, He becomes directly described as them. When He is described as One (in Pralaya), it is so because of his having the *Chit* and *Achit* as His bodies in the stage before their assuming the distinct material forms and names; He wishes to be many by having the same *Chit* and *Achit* as His bodies in their present forms and names. So His wish of creation is expressed as "Let me become many."

By the passage '*Bahu syām*' which denotes the wish of ONE to become many, what is meant is that what was ONE having as its Body the *Chit* and *Achit* in their subtle forms before they assumed the distinct shapes and names becomes many having as its body the *chit* and *achit* divided into distinct names and forms. (This is to say, He is ONE and His Body, which is *Chit* and *Achit*, becomes many).

This is the way indicated by the learned in the Vedas—This is the Vedic truth.

But there are those who say of the *Brahman* (that has been mentioned to be investigated here) that *Brahman* stands by itself without anything else existing, without being distinguished from any other, with no qualification or quality, and no form, but merely as a Self-Illuminating Eternal Knowledge (with no ending or destruction).

விதமாக அவதைப் பற்றினதே யல்லது, ப்ரம்மமே சேதநா சேதநங்களின்றியே தான்பட்டுமே முதலில் இருந்து பிறகு வெகுவாக = இவ்வளவு ப்ரபஞ்சமாக அவஸதைப் பற்றி யன்று.

இதுதான் வைதிக ஸித்தாந்தம்.

சாங்கராதி பிறமதங்களின் பொருந்தாமை.

இப்படிப்பட்ட ப்ரம்மம் இந்த விசாரிக்கப்பட்டிருக்க இதை விட்டு, விசாரிக்கப்படவேண்டியதாகச் சொன்ன பிரம்மமானது தன்னைத் தவிர வேறொன்றுமே யில்லாமையாலே ஒன்றை (தன்னை) விட வேறுபட்ட தேதேனுமொரு விசேஷமுமின்றி நிர்குணமாய் நிர்விகாரமாய், தானே ப்ரகாசிக்கின்றதாய், அழிவற்றதாய், வெறும் ஞ்ஞானமாகவே யிருப்பதொன்று என யாவர் சொல்லுகின்றார்* அவர்களுக்கு ஸூத்ரங்களெல்லாமும்

* இந்த மதங்களைச் சுருக்கமாக ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்திலே ஒரு ச்லோகத்தில் குறித்தருளினார். அந்த ச்லோகமாவது—

"பரம் ப்ரஹ்மைவாஜ்ஞும் ப்ரமபரிகதம் ஸம்ஸரதி தத்
பரோபாத்யாலீடம் விவசமசுபஸ்யாஸ்பதமிதி
ச்ருதிந்யாயாபேதம் ஜகதி விததம் மோஹநமிதம்
தமோ யேநாபாஸ்தம் ஸ ஹி விஜயதே யாமுநமுநி:"

என்றதாம். இதில் முதற்பாதத்தில் சாங்கரமதமும் இரண்டாம் பாதத்தில் பாஸ்கர யாதவ பக்ஷங்களும் குறிக்கப்பட்டன.

இதன் பொருளாவது—ப்ரம்மம் ஒன்றே உண்மையாய் உள்ளது. சேதநர்களோ, அசேதநர்களோ, ப்ரம்மத்தின் குணங்களோ உண்மையில் இல்லை. அந்த ப்ரம்மம் அஜ்ஞானம் என்ற அவித்யைக்கு வசப்பட்டு இப்ரபஞ்சமாகிற பல ப்ரமங்களுக்கு இடமாகிறது. ஆகவே ஜீவனாகவும் ஆகிறது. உண்மையில் இதெல்லாம் பொய்யே என்றது சாங்கரமதம். ப்ரம்மமொன்று தான் உள்ளது. ஆகிலும் அதுவே உலகமாகிறபடியால் உலகமும் உண்மையே. அது தேஹம் இந்திரியங்கள் உள்பட பல அசேதநப்ரபஞ்சமாக மாறி ஒவ்வொரு தேஹத்திலும் பிரிக்கப்பட்டுப் பல ஜீவன்களாகிறது என்றது பாஸ்கர மதம். அசேதநங்களைப் போலே சேதநர்களாயும் ப்ரம்மம் மாறிவிடுகிறது. ஜீவன்கள் ப்ரம்மத்தினின்று பிறந்திருப்பதால் அதுவே எனப்படல் கூடுமென்பது யாதவப்ரகாசமதம். இம்மூன்று மதங்களும் வேதத்திற்கும் யுக்திக்கு மிணங்கா வென்று விரித்துரைத்த மஹான் ஆளவந்தார் என்றதாம்.

ஸூத்ரங்களிலெடுக்கப்பட்ட ஸர்வவேதவாக்யங்களும் பொருந்தா. முதலில்,

1 'இவ்வுலகின் பிறப்பும் இருப்பும் இறப்பும் எதனுலோ அது ப்ரம்மம்',

2 'சாஸ்திரங்களைக் கொண்டே யறியப்படக்கூடியதாகை யாலே',

3 'அத்தன்மையிருப்பதும் வேதாந்தங்களிலே 'அதை ஆனந்தரூபமான பெரும்பேறுகச் சொல்லியிருப்பதாலே',

4 'அந்த ப்ரம்மமானது மூலகாரணமாக ஸாங்க்யர்களால் ஊஹிக்கப்பட்டிருக்கும் மூலப்ரக்ருதி யன்று, ஸ்ருஷ்டிக்குக் காரணமாய் அற்புதமான ஸங்கற்ப சக்தியுள்ளதாதலின்,'

என்றவை தொடக்கமாக முடிவிற் சொன்ன,

5 'உலகினைப் படைப்பது முதலிய செயல்கள் பரமாத்மா வுக்கே; முக்தனுக்கில்லை. ஈச்வரப்ரகரணத்திலேயே அவை சொல்லப்பட்டனவே. அங்கு முக்தனுக்கு இடமில்லையே',

6 'ஸுகாநுபவத்தில் மட்டுமே முக்தனுக்கும் பரப்ரம்மத் துக்கும் ஒற்றுமை யென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்',

7 'முக்தனைப் பரமபதம் சென்றவனுக்குத் திரும்ப வருவ தென்பதில்லை. அங்ஙனமே ப்ரமாணங்கள் இருப்பதால்'

என்றவை வரையிலுள்ள ஸூத்ரங்களெல்லாம்—

ப்ரம்மத்திற்கு, உலகிற்குக் காரணமாயிருக்கை, உலகமாவதாக ஸங்கல்ப்பம் செய்கை 'முதலான அளவற்ற குணங்களை = விசே ஷங்களை விளக்குவதில் நோக்குள்ளனவாகையாலே ஸூத்ரத் தொடர்ச்சிகள் யாவும்—,

ஸூத்ரகாரர் எடுத்துக் காட்டியவையான,

1 'பரப்ரம்மத்தினிட மிருந்து பிராணிகளெல்லாம் பிறக் கின்றன',

2 'நான் வெகு வாவேன், பிறப்பேன் என்று ஸங்கல்ப்பம் செய்தது அது'

என்றூற் போலுள்ள வேதவாக்யங்களும்

அவர்களுக்குப்பொருந்தாவே.

இனி இவ்வாறு கூறலாம்—சாந்தோக்யத்தில் ஸத்வித்யை யில் ஒன்றை யறிவதாலே எல்லாம் அறியப்படுமென வறுதி

This argument is irreconcilable with the *sootras* from beginning to end in the *Sārīraka Ṣāstra* and the passages of the *Vēdas* such as.

1. "That is *Brahman* which is the cause of the birth, existence and destruction of this world."

2. "Since He is known only from the Scriptures."

3. "The above is certain since in the vedas He is described as a glorious thing having the natural characteristics of Eternal Bliss."

4. *Sat* is not *Moola Prakṛti*, but *Brahman* only; since it is stated as having "Wished" (as only a sentient Being can wish).

5. " A *Mukta* attains *S'āmya* (a like status) with God except for the function of creation, protection and destruction. When speaking of God the above functions are referred to; but there is no mention of *Jeeva* at that place (in the context).

6. "Since it is remarked that the *Mukta* (the Released) attains likeness with Him only in the matter of enjoyment (of Bliss)."

7. " It is laid by the Sacred Word that (the *Mukta*) doeś not return (to the Earth)."

These and similar Sootras point to the one fact that *Brahman* is the Primaeval Cause of the Universe and that by His Will He becomes Many, i. e. He brings the World into existene etc. These are the (very many) attributes attaching to Him.

He derives enjoyment by placing *Jeevas* freed from *Samsāra* along with Him in His place.

Besides, the *Ṣrutis* quoted by the *S'ootrakāra*, say:

1. "From Him spring all Beings."

2. "It wished, 'I shall become Many and shall be born,'" etc.

From such and many other passages it is clear that the idea of oneness, as explained by *Advaitins* is irreconcilable with several of the texts.

Again, it may be argued thus:—In *Chāndōgya-Sadvidyā* the words *Yēna Aṣrutam Ṣrutam* assure us that "When this is understood, all is understood" For example, (it is said) if you know what the (substance of the earth or) mud is, you know the nature of the thing made of the mud, i. e. pot, pan and saucer-like cover and that they are of no different substance from the earth; so also, by attainment of knowledge of *Brahman*, you will know the nature of the whole Universe consisting of *Chētana* and *Achētana* (being not other than that of *Brahman*) It follows from this, they say, that before the creation of *Chētana* and *Achētana* there was only one thing in existence (without any division) and that *Brahman* willed to become the Universe and so created Itself into this Universe. Then the Universe came into existence, just as pots and pans (came) into existence out of the mud. It must therefore be concluded, (they say), that all this Universe is nothing but this *Brahman* and from the lesson taught to *Swētakētu* by his father, "Therefore all the Universe is IT. It alone is the Truth. It is the Ātman. It is you", what is to be deduced is that *Brahman* Itself became the many objects (of the Universe.)

If it is queried as to how a *Brahman* without shape and no variable forms becomes the Many objects, it may be answered, (they say again) following the philosophy of *Ṣankarāchārya* that in truth, It does not become Many and It merely looks so (not real) on account of *Māyā* (Ignorance); or it may be answered following the philosophy of *Bhāskarāchārya*, "Just as the same atmosphere becomes divided into portions and gets conditioned into the atmospherics in a pot or in a room (and when the pot

பிட்டு,' 'ஒரு மண்கட்டியினால் செய்யப்பட்ட மொந்தை, பானை, மடக்கு முதலானவைகள் மண்கட்டியாயிருந்த வஸ்துவை விட வேறல்லவாகையாலே மண்கட்டியை யறிந்ததே அவற்றை யெல்லா மறிந்ததாகிறதே. அதைப் போலவே, ப்ரம்ம ஞானத்தினாலே சேதநாசேதநமயமான உலகு முழுதும் உணர்ந்தபடியாகிறது என அதனை நிரூபித்து, ஆகையாலே மொந்தை முதலானவை உண்டாவதற்கு முன்னே மண் ஒன்றே யிருந்ததுபோல் இந்தச் சேதநாசேதந ப்ரபஞ்சம் பிறப்பதற்கு முன்னே ஒரே வஸ்து ஒருவித பேதமு மின்றி யிருந்ததேனச் சொல்லி,

அது வொன்றே, மண்ணொன்றே மொந்தை முதலியனவாக ஆவது போல், தானும் பலவாக ஆகவேண்டுமென நினைத்துத் தன்னை உலகமாக ஸ்ருஷ்டித்துக்கொண்டதெனவும் கூறி,

'ஆகையாலே இவ்வுலகெல்லாம் அதுவே; அதுவே உண்மையானது; அதுவே ஆத்மா; அது நீ'

என்று ச்வேதகேது என்ற மகனைக் குறித்து அவன் தகப்பனார் கௌதமர் உத்தாலகர் சொன்னதிலிருந்து பிரம்மமே பல ஜீவன்களாக ஆனமை விளங்குகின்றதே.

ஆனால் நிர்விகாரமான ஒரு ப்ரம்மம் பலவாக எங்ஙனமாகு மெனக் கேள்வி பிறக்கும். அதற்குப் பரிஹாரம்,—

சாங்கரமதத்தைப் பின்பற்றி, 'உண்மையில் பலவாக வில்லை. மாயையினால் அங்ஙனம் தோற்றுகிறது மாத்திரம்' என்னலாம்.

அல்லது பாஸ்கர மதத்தைப் பின்பற்றி, 'ஒரே ஆகாயமானது மடங்களாலும் மாடங்களாலும் மற்ற வஸ்துக்களாலும் பல பாகங்களாகவானது போலிருக்கின்றதே, அது போலே ஒரே ப்ரம்மம் அந்தந்த தேவ—மனுஷ்யாதிகளான பல தேஹங்களெனப்படும் உபாதிகளாலே பிரிக்கப்பட்டுப் பலவாயிருக்கின்றது' என்னலாம்.

[உபாதியாவது ஒரு வஸ்துவுக்கு இயற்கையி லில்லாததைத் தன் சேர்க்கையால் ஏற்படுத்தும் வஸ்துவாம். ப்ரம்மத்திற்கு இல்லாத பன்மையைத் தேஹங்கள் தம் சேர்க்கையாற் செய்து வைப்பதால் தேஹங்கள் உபாதி யெனப்படும். ஸ்படிகத்திற்கு இல்லாத சிவப்பை அருகில் வைக்கப்பட்ட செம்பருத்திப்பூ எண்பிப்பதால் அந்தப்பூ உபாதியாம். ஜீவனுக்கு இயற்கையி

வில்லாத துக்கம் முதலியன கர்மத்தினுலேற்படுவதால் கர்மம் உபாதியாகிறதென்றவாறு காண்க:]

ஆகையால் ப்ரம்மம் தவிர வேறொரு வஸ்துவும் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் கிடையாதென்றே கொள்ளவேண்டும் என்றவாறு.

இது யுக்தமன்று. 'அறிவுள்ளவன், அறிவிலி; ஈச்வரன், ஈச்வரத்தன்மையற்றவனென விருவரும் பிறவியற்றவர்', 'அழிவற்ற சேதநனை யாவனொருவன் அழிவற்ற பல சேதநர்களின் மனோரதங்களைப் பூர்த்திசெய்கிறான்' என்ற வேதங்கள், ஜீவர்கள் பிறக்காதவர்கள், அழியாதவர்கள், பலர் என ஓதுகின்றனவே. குடம் மடக்கு முதலியன உண்டாவதற்கு முன் ஒன்றுகவே யிருந்த மண்ணுக்குப் பின்பு பன்மை யேற்பட்டது போல் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ஒன்றே யிருக்க அந்த ஒரு ப்ரம்மத்திற்கே ஸ்ருஷ்டிக்குப் பிறகுப் பலவகை ஜீவர்களானமையைப் பற்றிப் பன்மையா மென்னில், ஜீவர்கள் பிறவியின்றியும் அழியாமலும் பலவாக இருப்பதாகச் சொன்னது முரண்படுமே.

ஸூத்ரவிரோதமுமாம்,-'ப்ரம்மமே ஜீவர்களாகச் சொல்லப்படுவதால், அதுவே தேவர்கள், மனுஷ்யர்கள் என்றவாறு பலவாக முடிவதால் தனக்குத்தான் ஹிதத்தைச்செய்துகொள்ளாமல் அஹிதத்தையே செய்துகொண்டு அவஸ்தைப்படுகிறதென்றதாமே' என வினவை யெழுப்பி, 'ஜீவர்களைவிட வேறுகவே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் ப்ரம்மமென்றது மேலானதே' என்றுர் ஸூத்ரகாரர்.

அங்ஙனமே "ஈச்வரன் சிலர்க்குச் சிறந்த ஸுகமும், சிலர்க்குத் துன்பமுமிருக்கும்படி தேவர் மனுஷ்யர் என்றாற் போல உயர்ந்தனவும் தாழ்ந்தனவுமான பிறவிகளை யமைப்பதால் பக்ஷபாதமும் தயை யற்றமையும் அவனுக்கு இசைந்தபடியா மென்னவேண்டா. அவரவர்கள் முன் செய்த கர்மத்தைக் காரணமாக்கி அதற்குத் தக்க பலனை யன்றோ அவன் அளிப்பது" என்றுர்.

மேலும், "ப்ரளயகாலத்திலே எல்லாம் பிரம்மமாயொன்றாய்விட்டபடியாலே கர்மமே யில்லை யென்னவேண்டா. கர்மமென்பது அநாதியானதாலே அதுவு மில்லை யென்றபடி ஒன்றானமையைக் கூறமுடியாதே. ஜீவர்களை யநாதியாய் ப்ரம்மத்தை விட வேறாக இசைந்து கர்மமும் அநாதியென்பார்க்கு ப்ரளயத்தில் ஒன்றானமையும் பொருந்தும். ஜீவர்களும் அநாதியாயிருப்பவரென்றது நன்கு ப்ரமாணங்களில் விளங்குகிறது" என்றுரே.

or room is destroyed, the atmosphere therein becomes one with the general atmosphere) so also the one *Brahman* becomes many, conditioned by *Upādhis:* the various material bodies of *Dēvas*, mortals, etc."

[*Upādhi* is a thing which by its association with another thing creates in the latter a condition which it did not possess before. Hence the various bodies or forms are the *Upādhis* of *Brahman*, for they bring about in *Brahman* a condition (a division or limitation) which is not its real or natural characteristic. For example, if a coloured flower is brought near certain spectrum glass it creates the impression of colours, the flower is then called *Upādhi*. As *Jeeva* is not by its nature affected by pleasure or pain, but still owing to his *Karman* he is affected. *Karman* becomes the *Upādhi* of *Jeeva*.]

Hence it is argued that it must be taken that before creation, there was nothing else, but *Brahman*.

This (argument) is not correct. For, the *Vēdas* proclaim that *Jeevas* have no beginning or end and that they are many. If it is said that just as the mud, which was one before it was made into pots and pans, becomes many when the pots and pans come into existence, so the *Brahman* also was one in the first instance and became many later, this argument is opposed to the position postulated that *Jeevas* have no beginning, no end, and are many.

It will be against *Sootras* also:

" In that case, if it is said that the same *Brahman* is *Jeeva* and that One became Many, it will lead to this difficulty that *Brahman* does not seek Its own welfare, i.e., what is good and beneficial, but seeks also ill or pain for Itself, and thus brings on itself (a load of) suffering. It is on this account the *Sootrakāra* posited that *Brahman* is something different (some thing high.)

To the same effect also is this passage, "*Iswara* grants to some pleasure and inflicts on others pain;

gives to some the superior body of *Dēvas* etc., and to others the ordinary body of mortals etc." This being so, the above supposition will lead to attributing to God partiality and want of mercy or compassion. This is not proper, for it is the accepted saying (truth) that He gives to each his deserts (body etc), taking into consideration his previous *Karman*. Nor can we accept the position that "at the time of *Pralaya* (Floods) all *Karmans* are destroyed on account of their having become one with Him." For *Karman* is said to be without beginning; and (if that is so) it can not be said that it has become one (with God).

Even if we posit that *Jeevas* are different and distinct from *Īswara*, and *Karman* is without beginning, the statement that the Universe is one with *Brahman* at the *Pralāya* (Floods) may be explained and reconciled by the fact, that this relates to a stage when the transformation into Names and Forms has not taken place. It is clearly laid down in *Srutis* and *Smṛtis* that *Karman* is beginningless and the *Ātman* is never born and is without death. The argument advanced by the other side is self-contradictory, for it is agreed by all *Vedāntins* that there is distinctness of *Jeevas* from *Īswara*. till such time as they attain *Mōksha*.

Since it is necessary to interpret the words *Ēkam Ēva* without doing violence to *Vēdas*, *Sootras* and the belief accepted by the opponent, the word *Ēkam* should be construed as referring to a stage when *Brahman* had not attined distinct Names and Forms and the word does not exclude the positive existence in subtle form of the Various *saktis* (powers,) such as, *Chētana* and *Achētana* before their assuming Names and Forms. In this way only is the reconciliation possible.*

Though it is that they accept numerous Jeevas during the Floods, and explain it as caused either by Ignorance according to *Ṣankara* or *Upādhi* according to *Bhāskara*, it leads to this difficulty that the Defects of Ignorance etc., and of pain and pleasure etc., become atributable directly to *Brahman*.

அதமா பிறப்பதில்லை யென்பதும் அதன் அழிவற்றமையும் வேதவாக்யங்களினின்று விளங்குமெனவும் பகுதியிட்டார்.

நீங்கள் கூறுவது உங்கள் கொள்கைக்கும் முரணானது. 'மோக்ஷத்திற்கு முன் அநாதியாகவே ஜீவர்கள் வெவ்வேறாயிருக்கின்றனர்' என்று தானே எல்லா வேதாந்திகளும் இசைந்திருப்பது.

ஆகையால் வேதம், ஸூத்ரம், தம் கொள்கை எல்லாவற்றிற்கும் முரணாகாதபடி 'ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ஒன்றே' என்றதற்குப் பொருள் கூறவேண்டியிருப்பதால், 'ஒன்றே' என்பது தனித்தனியே நாமங்களும் உருவங்களும் பெறாமையைக் கொண்டு என்றும், நாமரூபங்களின் பிரிவின்றி ஸூக்ஷ்மமான சேதநாசேதநங்களென்ற பல சக்திகளிருப்பதை விலக்காததாகவும் எல்லோரும் இசைவதேயாம்.

ஆனால் நீங்கள் சொல்லும் வகையிலே அநாதியாகவே ஜீவர்கள் பலர் இருந்தாலும், சங்கரர் சொன்னபடி மாயையினாலோ, பாஸ்கரர் சொன்னபடி ஏதேனும் உபாதியினாலோ ஒரே ப்ரம்மத்திற்கே இந்த அநாதியான பன்மை யிருந்து வருகிறதென்னப்படுவதாலே, ப்ரம்மத்திற்கு மாயையையும் உபாதியையும் இசைந்ததாகின்றமையால் அதனாலேற்பட்ட அறிவின்மை, துன்பம் முதலான தோஷங்களெல்லாம் ப்ரம்மத்திற்கே நேராக இருப்பனவாம். (எங்கள் பக்ஷத்தில் ஜீவர்களை விட்டுப் பிரியாமலே ப்ரம்ம மிருப்பதானாலும், மாயை உபாதி யென்ற காரண மின்றி இயற்கையிலேயே ஜீவர்களும் ப்ரம்மமும் வெவ்வேறு தத்துவமானபடியாலே தோஷமொன்றும் பிரம்மத்தினிட மணுகாதாகையாலே பரப்ரம்மத்தின் பெருமைக்கு என்றும் எங்கும் எள்ளளவும் குறைவில்லை.)

ஜ்ஞானமாத்ரமான ப்ரம்மம் ஒன்றே யென்ற பக்ஷம் விசாரிக்கப்பட்டது. இனி ஸந்மாத்ரமான ப்ரம்மம் ஒன்றே யென்ற யாதவப்ரகாசபக்ஷம் விசாரிக்கப்படுகிறது. 'ஸதேவ ஸோம்ய' என்ற வாக்யத்தைக் கொண்டு, 'இல்லை'யென்றதபடி, 'இருந்தது ப்ரளயத்திலே' என்று மட்டும் சொல்லக்கூடியதாய் மற்ற விசேஷங்கள் ஒன்றுமில்லாததான ப்ரம்மம் அது முதலில் என்பர் இவர். இது ஸ்ருஷ்டிக்குப் பிறகு ஜீவர்களாகவும் அசேதநமான உலகாகவும், ஈச்வரனாகவும் பிரிகிறது, கடலினின்று குமிழ், நுரை, அலை யென மூன்று பிரிவுகள் போலே.

இப்பக்ஷத்தில் குடம், மடக்கு, மொந்தை என்றவற்றிற்குப் போலே, ஜீவன், ஈச்வரனென்ற சேதநர்களுக்கெல்லாக்

கூடப் பிறவியும் அழிவும் இசையவேண்டியிருப்பதால் முன் சொன்னபடி வேதஸூத்ரவிரோதம் நிலைபெறும். அதற்காக, ப்ரளயகாலத்தில் இம் மூன்றும் இப்பொழுது போல் இராவிடினும் மூன்று சக்திகளாக இருக்கின்றன என்னில், சக்தி யென்றுலென்ன? ஸந்மாத்ரபரம்மத்திற்கு இம் மூன்றாக மாறும் ஸாமர்த்தியம்தான் சக்தியென்னில், அப்போது, 'இம் மூன்றும் உண்டாகிறன, அழிகிறன' என்றே சொன்னதாம். இனி, இம் மூன்றும் தனித்தனியே ஸூக்ஷ்மநிலையிலிருந்தன வாகையாலே சக்தி யெனப்படுகின்றன வெனில், ஆகில் இம் மூன்று தவிர வேறு ப்ரம்மமென்பதொன்றை அங்கீகரிக்க ப்ரமாணமில்லை. அதை யிசைந்தால், அதற்கும் இவற்றிற்கும் என்ன ஸம்பந்தமென வினவினால், அது அவற்றை உண்டுபண்ணுகிறதென்றே சொல்லவேண்டுமாகையால் முன் சொன்ன தோஷமே நிற்பதாம். ஆகையால் முன்பே மூன்றே யிருந்தன என்று ஸ்வீகரிக்க வேண்டும்.

இப்படியிருக்க ஒன்று எனச் சொன்னது நாமரூபங்களின் வகைகள் இல்லாமலிருந்ததைப் பற்றி யென்றே கொள்ளவேண்டும். அப்போது இவற்றிற்கு மேல் பிரம்மமொன்றில்லாமை நாமரூபவிபாகமில்லாது அதுமட்டு மிருந்ததென்பதற்கு விரோதமில்லை. ஆகிலும் இம்மூன்றும் ப்ரம்மங்களானபடியாலே ப்ரம்மமொன்றென்றது ஸித்திக்காது. ஆகையால் சேதநாசேதநங்களை ப்ரம்மத்தின் சரீரமாக வேதமோதுவதால் ஈச்வரனெனப்படும் ப்ரம்மமே சேதநாசேதநங்களைச் சொல்லும் சொற்களாலே சொல்லப்படுகிறதென்றும், நாமரூப வகைகள் இவற்றிற்கு ஏற்பட்டபோது இவற்றை உடலாக உடையதாய் ப்ரம்மமே கார்யமாகிறதென்றும், அவ்வகைகள் இல்லாமல் ஸூக்ஷ்மமாயிருந்த அவற்றை உடலாகக் கொண்டு அதுவே காரணமாயிருந்ததென்றும் ஆராய்ந்தால், குடம், மடக்கு முதலானவற்றிற்கு மண்கட்டி போலே ஒருவிதமான ப்ரம்மத்திற்கு ஒருவிதமான ப்ரம்மம் காரணமெனத் தேறினதால் எல்லாம் ஒழுங்காயிற்று.

சாரீரகத்தின் சுருக்கம்.

வேதம் யுக்தி எல்லாம் பிறமதங்களிலே விரோதிக்குமென்பதை ஸ்ரீ பாஷ்யத்திலே விஸ்தரித்தோம். இங்கு அதை விஸ்தரிப்பதில்லை. ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் கூறினபடி அதிகரணங்களின் முழுப்பொருளும், தனித்தனியே ஸூத்ரங்களின் பொருளும் ஸுகமாய் அறியுமாறு அடைவாக ஸங்க்ரஹித்து உபந்யஸிக்கப்படுகிறன—

On the other hand if it is accepted that *Brahman* though inseparable from *Jeeva* is distinct from it by nature (and not by Ignorance or Upādhi), no imperfection can effect or touch *Brahman*. the glory and greatness of *Brahman* remain undetracted.

Thus has been discussed the theory that *Brahman* is mere *Intelligence*.

Now for the theory of *Yādava Prakāsa* who accepts ONE thing of mere Existence, without saying that nothing exists. Relying on the text, '*Sadēva Sowmyēdam*' he says that at the beginning of the creation, there was one substance only i.e. *Brahman* with no attributes or qualities. (After the creation, This devides itself into *Jeeva* and *Achētana* Universe and also as *Īswara*, just as from the ocean arise bubbles, white sprays and waves.)

In this argument, just as it was posited in the case of the illustration of vessel forms pots, pans and saucers of earth, even here, we have to attribute birth and death to *Jeeva* and *Īswara*, which is against the *sūtras*. If to meet this point it is said that in the Beginning (at the time of the Floods) all these three (*Chit*, *Achit* and *Īswara*) (though not in the forms in which they now exist) were in existence as three Energies, what *then are those energies?* If the answer is "*Brahman* is possessed of the power to transform itself into these three", then it follows that these three have birth (beginning) and End (Death). Then, as stated before, it is against *Sūtras*. Or, if it is said that these (*Chit*, *Achit* and *Īswara*) existed in their subtle forms, there is no authority for holding that, beyond these three, there is a substance called *Brahman*. Even if we accept this, we have to investigate as to what is the relationship between them and *Brahman*; the only answer can be that *Brahman* creates these things. In that case the same objection as above mentioned will apply here. Hence, it is clear that the Three were there in existence. What is meant by saying that the One existed is that (it was so because)

the stage of division into Names or Forms had not started. If this is so, there can arise no difficulty involved in supposing a *Brahman* beyond the Three. Again, these three can not be each a *Brahman*. Hence *Īswara* is the one *Brahman*.

Since *Vēdas* say that the *Chētana* and *Achētana* in all the stages are the bodies of *Brahman*, whereever the words denoting *Chētana* and *Achētana* are used, they, by their very force, denote the *Brahman* with them as Its bodies. When these *Chētana* and *Achētana* abtain Forms and Names, *Brahman* itself becomes the effect as It has them as his body in subtle form before the stage of Names and Forms. If we think deeply as above we conclude that just as for pots and pans the Earth (mud) is the cause, so also *Brhaman* of this (subtle) kind is the cause of the (material) *Brahman*.

We have fully explained in the *Bhāshya* that *Vēda* and the logic are opposed to outside creeds (religions, i. e., *matas*:) Hence we do not go into details here. What is stated in each *Adhikaraṇa*, and the meaning of the *Sootras* therein are explained here briefly for easy understanding of them.

There are four *Adhyāyas* of four Pādas each containing various *Adhikaraṇas*. In the first of 16 Pādās are raised questions, 'whether the *Vēdas* indicate that the Creator of the worlds is the *Moola Prakṛti* or the Sentient *Jeeva*, and answers are given by proving that the Texts of *Vēdas* establish only that *Brahman*, the All Kowing, with a Will not to be obstructed, not touched by any imperfections, and full of all good qualities is the cause of all the worlds.

In the 2nd, 3rd and 4th *Pādas*, reliance is placed on some passages of the *Vēdānta* to argue that they say that only *Prakṛti* or jeeva etc. and no other is stated therein as *Brahman*; but this is met by proving that the

பல அதிகரணங்கள் கொண்ட பாதங்கள் நான்கு உள்ள அத்யாயங்கள் நான்கையுடைய சாரீரகசாஸ்திரத்திலே முதற் பாதத்திலே—

வேதாந்தங்கள் ப்ரதானமெனப்படும் அசேதநமான மூலப்ரக்ருதியையே அல்லது சேதநனான ஜீவனையே உலகுக்குக் காரணமாகச் சொல்லுகிறனவாமென்று வினுக்களை யெழுப்பி, எல்லாமறிந்ததும், எண்ணினபடி செய்வதும், எந்த தோஷமு மில்லாததும், எல்லாக் குணங்களும் நிறைந்ததுமான ப்ரம்மமே காரணமெனக் கூறுகின்றனவென அறிவிடப் பட்டது.

2, 3, 4 பாதங்களில் சிற்சில வேதாந்த வாக்யங்கள் மூல்ப்ரக்ருதி முதலானவற்றையே சொல்வதாகக்கொண்டு எங்கும் இதைவிட ப்ரம்மம் வேறென்று கூறப்படவில்லை யென்னலாமென்று ஆக்ஷேபம் வர, அந்த வேதாந்த வாக்யங்கள் கூட ப்ரம்மத்தையே பணிக்கின்றன வென வறிவிக்கப்பட்டது

அவற்றில் ஜீவனையோ ப்ரதானத்தையோ சொல்வதென்பதற்கு வேண்டும் குறிகள் நன்கு விளங்காத வாக்யங்களை யெடுத்து விசாரிப்பது இரண்டாம் பாதத்திலாம். அக் குறிகள் நன்கு விளங்கும் வாக்யங்கள் 3-ம் பாதத்தில் விசாரிக்கப் பெற்றன. 4-ம் பாதத்தில்—அந்த ஜீவனையும், ப்ரதானத்தையும் ஸாங்க்யாதி சாஸ்திரம் எவ்வகையில் விசாரித்திருக்கிறதோ, அதே விதமாக அந்த சாஸ்திரவழியிலே அங்குக் கண்ட சொற்களோடு அமைந்திருக்கும் வாக்கியங்களைக் கண்டு கிளர்ந்த கேள்வியை நிராகரித்து அவ்வவ வாக்யங்களுக்கு அவ்வாறு பொருளில்லை யென விளக்கி, ப்ரம்மமே ஸ்தாபிக்கப்பெற்றது. ஆகையால் முதல் அத்யாயத்திலே எல்லா வேதாந்த வாக்கியங்களும் ஸர்வஜ்ஞன் ஸத்யஸங்கல்பன் என்றுற்போன்ற குணங்கள் உள்ள ப்ரம்மத்தையே உலகுக்குக் காரணமாகச் சொல்லுகின்றன வென அறிவிடப்பட்டது.

இரண்டாவது அத்யாயத்திலே முதல் அத்யாயத்திற் சொன்ன விஷயம் ஒரு படியிலும் அசைக்க முடியாதென விளக்கப்பட்டது. அதில் முதற் பாதத்திலே ஸாங்கியம் முதலிய ஸ்ம்ருதிக்கு விரோதமாகவும் யுக்திக்கு விரோதமாகவும் இவ்வாறு ஸாதிக்கலாமோ என்ற ஆக்ஷேபம் அடிபறுக்கப் பட்டது. இரண்டாம் பாதத்தில் ஸாங்கியம் முதலான, வேதத்திற்குப் புறம்பான, மதங்களைப் புறக்கணித்து வேதாந்தத்திற்குப்பொருந்தின மதமே ஆதரிக்கத்தக்கதென்பது நிலைநாட்டப் பெற்றது. 3, 4 பாதங்களில் ஆகாயம் முதலானவை ப்ரம்மத்

திற்குக் கார்யமாகும் வகை விவரிக்கப்பட்டது. அங்ஙனம் விவ ரித்ததாலே, வேதாந்த வாக்யங்களில் ஒன்றுக்கொன்று முரண் பாடு இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது என்று, ப்ரம்மம் எல்லாவற் றிற்கும் காரணமென்ற வேதாந்த மதத்தை வேதாந்தத்தைக் கொண்டே விலக்கும் முயற்சி முறியடிக்கப்பட்டதாம். அவற் றில் மூன்றுவதில் சேதந அசேதந ப்ரபஞ்சம் முழுதும் ப்ரம்மத் திற்குக் கார்யமானாலும் அசேதநமானது சுயரூபத்திலேயே மாறுதல் பெற்றுக் கார்யமாகிறதென்றும், சேதநனான ஜீவன் உருவத்தில் மாறுதலின்றி தனது ஸ்வபாவத்தில் அதாவது ஜ்ஞானத்தில் ஸங்கோசம், விகாஸம் (சுருங்குவது, மலர்வது) என்ற மாறுதல்கள் பெற்றுக் கார்யமாகிறுனென்றும் பிரித் துரைக்கப்பட்டது. நான்கில் ஜீவனுக்குக் கருவிகளான இந் திரியங்களும் ப்ராணனும் பலவகைத் தேஹங்களும் பிறக்கும் வகை பணித்ததாம்.

ஆக முதலிரண்டு அத்யாயங்களால் மோக்ஷத்தை விரும்பு வோர் உபாஸிக்கவேண்டியதாய் ஒருவித தோஷமுமின்றி உயர் வற உயர்ந்த குணங்கள் நிரம்பி உலகுக்குக் காரணமான ப்ரம்மம் பரக்க நிரூபிக்கப்பட்டது.

மேலிரண்டு அத்யாயங்களால் பிரம்மத்தை உபாஸனம் செய்யும் முறையும், அதற்குப் பலனான மோக்ஷமும் விசாரிக்கப் படுகிறன.

அவற்றில் மூன்றுமத்யாயத்தின் முதற்பாதத்திலே, பிரம் மத்தை உபாஸிப்பதில் ருசி யுண்டாவதற்காக ஜீவனுக்கு ஸம் ஸரிக்கும்போதுள்ள தோஷங்கள் விளக்கப்பட்டன. இரண்டில் அந்த உபாஸனத்தில் அவா பிறப்பதற்காகவே பிரம்மத்திற் குள்ள இரு குறிகள்—ஒன்று தோஷமெல்லாமற்றிருக்கை, மற்றொன்று கல்யாணகுணங்களுக்கெல்லாம் பொக்கிஷமா யிருக்கை—எடுத்துரைக்கப்பெற்றன. மூன்றும் பாதத்தில் பிரம்மத்தின் உபாஸநமென்பது ஒரே வகைப்பட்டதா, அல்லது பலவாறுனதா, பலவாறென்றபோது உபாஸநங்களில் அவனுடைய கல்யாணகுணங்களில் எது எவ்விடத்திற் சேரத் தக்கது, எது சேராததென்ற விசேஷங்கள் விஸ்தரித்துரைக் கப்பெற்றன. நான்காம் பாதத்தில் உபாஸநத்திற்குத் துணை யான வர்ணாச்ரம தர்ம முணர்த்தப்பட்டது.

நாலாவது அத்யாயத்தில் ப்ரம்மோபாஸநத்தின் பலனைப் பற்றிய விசாரம். அங்கு முதற் பாதத்தில் பிரம்மோபாஸ னத்தின் பலனை மேலே பணிப்பதற்காக முதலில், உபாஸந மென்பது எத்தகையது, எங்ஙனமதை அநுஷ்டிப்பதென்ற விசா

very passages refer only to the *Brahman* as the Superior Being, not to *Prakṛti* etc.

Of these three *Pādās* in the 2nd *Pāda* some passages, not very clear to show that *Jeeva* or *Pradhāna* is world cause, are examined. In the third are taken for examination passages that are more clear in favour of this view; and in the fourth are taken for examination passages in which are found expressions which may well be used by *Sānkhyas* and other philosophers in their texts; they are refuted by showing that these very passages also refer to *Brahman*.

Thus in the first *Adhyāya* is established that a person all knowing and with a Will not to be obstructed is the cause of all this world.

In the Second *Adhyāya*, it is made clear that what is established in the First *Adhyāya* is firm and irrefutable in any way; the first of its *Pādas* completely meets in full the objection raised as to how a meaning to *Vedānta*, opposed to *S'ānkhya* can be given. In the 2nd *Pāda*, *Bādarāyaṇa* attacks the *Sānkhya* and other doctrines that do not accept *Vēdas* as authoritative, with a view to establish the *Vedāntic* Doctrine. Again, third and fourth *pādas* explain how *Ākāsa* (ether) and *Prāna* etc are the creations of *Brahman* in order to show that there is no room to raise any conflict among the passages of the *Vēdānta*.

Of this, in the third *Pāda*, the difference is pointed out between *Prākṛti* and *Jeevātman*. Both are the effects (creation) of *Brahman* while *Prakṛti* transforms itself into many by direct changes in its *Roopa* or Form, the *Jeevātman* retaining its *Roopa* or Form, without change transforms itself into many by variations or changes such as, expansion or contraction in its *Swabhāva*, natural intelligence.

Thus, by the first two *Adhyāyas*, *Brahman* has been established as an object of contemplation by

persons desirous of salvation, as a Being without any imperfections but filled with all good qualities and as the Primaevel cause of the Universe. In the next two succeeding chapters (*Adhyāyas*) are examined as to how to contemplate on *Brahman* and the gain derived by such contemplation, i.e., *Mōksha.*

Of these, in the first *Pāda* of the third *Adhyāya* in order to create a desire (taste) for contemplation on *Brahman*, are clearly shown the difficulties attendant on *Jeeva* in the *S'amsāra* stage.

In the second, for the same purpose, to create enthusiasm for *Brahmōpāsanā*, the two characteristics of *Brahman* are described fully, one the freedom from all forms of imperfection, and the other being the treasure-house of all good virtues (qualities). Then proceeding in the third *Pāda*, the question is taken up as to whether *Brahmōpāsana* is of one kind only or of many kinds. Examining this, it is pointed out that they are of many kinds, and details are also given. In the fourth *Pāda*, as a help for *Upāsanās*, the *Varṇāsrama Dharmas* are adumbrated.

The fourth *Adhyāya* deals with the examination of the gains or fruits of the *Brahmōpāsana.*

The first *Pāda* of this *Adhyāya*, in order to speak of the gain of the *Brahmōpāsana*, takes up as the first question as to what is the nature of *Upāsanā*, and how such *Upāsana* is to be performed, and then is set out the glory of the said *Upāsanā.*

The second *Pāda* shows how a *Brahmōpāsaka* starts on his way towards *Brahman.*

In the third *Pāda* is described the *Archirādi* Path and it is finally demonstrated that the said Path leads to *Brahman.*

The fourth *Pāda* describes the *Brahmōpāsaka* enjoying the *Brahman.*

ரமும் உபாஸனத்தின் மான்மியவர்ணனமும் செய்யப்பட்டது. இரண்டாம் பாதத்தில் பிரம்மத்தை உபாஸிப்பவர் பரம்மத்தைப் பெறுவதற்குப் புறப்படும்வகை விசாரிக்கப்பட்டது. மூன்றும் பாதத்தில் அவர்கள் போகவேண்டும் அர்ச்சிராதிமார்க்கம் அமைந்துள்ள விதமும் அதன் வாயிலாகவே பரப்ரம்மத்தை யடையவதென்பதும் விளக்கப்பட்டது. நான்காம் பாதத்தில் விடுபெற்றவனுடைய ப்ரம்மாநுபவத்தின் வகை விரித்துரைக்கப் பெற்றது.

இங்ஙனம் விசாரித்து சாரீரக சாஸ்திரம் நமக்கு உரைத்துள்ள ஸாரமாவது —— ஒருவித தோஷமும் சிறிதுமின்றி உயர்வற உயர்ந்தனவும் எண்ணிறந்தனவுமான கல்யாண குணங்களெல்லாம் குவிந்து விளங்குவதும் எல்லா உலகுக்கும் தனி வித்துமான பரப்ரம்மமே மோக்ஷம் பெற விரும்புவோர் அறியவேண்டுவது, மோக்ஷத்திற்கு ஸாதனமான அவனறிவும் மேன்மேல் அப்யஸிக்கப்படும் அவனது நினைவுகளின் தொடர்ச்சியாய் உபாஸனமெனப்படுவது, அவ்வுபாஸனத்தின் பலனாவது அர்ச்சிராதி மார்க்கத்தினாலே ப்ரம்மத்தைக் யணுகித் தனது தன்மையான ஜ்ஞானாதிகள் ஆவிர்பவிக்க அதனால் அளவற்ற இருவிபூதிகளை யுடையதும் உயர்வற உயர்நலமுடையதுமான அந்த ப்ரம்மத்தின் அநுபவமே, இப்ரக்ருதிமண்டலத்தில் மீண்டும் துன்பப்படுவதென்பது சிறிது மிராதபடி, நிலைத்திருப்பது என்ற தத்துவஹிதபுருஷார்த்தமாம்.

[ஒவ்வொரு பாதத்தினின்று கடைந்தெடுக்கப்பட்ட கல்யாணகுணம் ஒன்றாகப் பதினாறு குணங்கள் உள்ள பரப்ரம்மம் இந்த ப்ரம்மமீமாம்ஸையில் விசாரிக்கப்பட்டு விளங்குகிறதென ஸ்ரீ தேசிகன் அதிகரண ஸாராவளியில் கூறியருளினார். அதாவது—

"ஸ்ரஷ்டா தேஹீ ஸ்வநிஷ்ட: நிரவதிமஹிமா அபாஸ்த பாத: ச்ரிதாப்த: ஸாத்மாதேஹீந்த்ரியாதே: உசிதஜநக க்ருத் ஸம்ஸ்ருதௌ தந்த்ரவாஹீ. நிர்தோஷத்வாதிரம்ய: ஸஹா— பஜநபதம் ஸ்வார்ஹகர்மப்ரஸாத்ய: பாபச்சித் ப்ரம்மநாடீகதி க்ருத் அதிவஹந் ஸாம்யதச்ச அத்ர வேத்ய:"

1. ஸ்ருஷ்டிக்கிறவன்,

2. உலகை தேஹமாக உடையவன்,

3. ஆதாரம் வேண்டாதவன்,

4. எங்கும் வியாபித்தவன்,

5. பாதிக்கப்படாதவன்,

6. ஆச்ரிதருக்கு ப்ரமாணமானவன்,

7. ஆகாயம் ஆத்மா முதலானவற்றையும் தகுமாறு ஸ்ருஷ்டிப்பவன்,

8. இந்திரியங்கள் முதலானவற்றையும் ஸ்ருஷ்டிப்பவன்,

9. ஸம்ஸாரகதாகதங்களை நடத்துகிறவன்,

10. தோஷங்களற்று குணங்கள் நிறைந்து போக்யமானவன்,

11. வெகுவகையான பக்திகளுக்கு இலக்கானவன்,

12. அவரவர் வர்ணாச்ரமதர்மங்களால் ப்ரீதி பெறுவிக்கப்படுபவன்,

13. பாபங்களைப் போக்குபவன்,

14. ப்ரம்மநாடிவாயிலாகப்புறப்படுத்துகிறவன்,

15. அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தில் நடத்துகிறவன்,

16. தனது ஸாம்யத்தை யளிப்பவன் என்றவாறு

16 பாதங்களால் இங்கே சரீரக சாஸ்திரத்திலே அவன் அறிவிக்கப்படுகிறானென்றதாம்]

எம்பெருமானார் அருளிச்செய்த வேதாந்ததீபத்தில்
உபோத்காத பாகம் முற்றிற்று.

Thus *Ṣāreeraka Ṣāṣtra* points out *(Tatva, Hita* and *Purushārtha)* what a person desirous of *Mōksha* should know and realise :

(1) That *Brahman*, free from all defects, a treasure-house full of all beneficient virtues of the highest kind, innumerable and immeasurable is the Creater of the universe :

(2) That the knowledge of such *Brahman* which is the way to attain *Mōksha* is the *Dhyāna* (contemplation) which is the culmination reached by constant and continuous *Upāsana* :

(3) The fruit of this contemplation : The enjoyment, without return to this world, of limitless *Brahman* at the highest Bliss with the two *Vibhōōtis Prakṛti* and *Paramapada*, an enjoyment preceded by by the mainfestations of his own natural intelligence etc., after attaining *Brahman* through the Path of *Archirādi*.

THUS ENDS—

The introduction - portion in *Vedantadeepa*.

[*Vetānta Dēsika* gives the gist of the teachings of each of the *16 pādas* of the four *Adhyāyas* in the following verse No. 19 in the *Ṣāstrāvatara*, *Adhikaraṇa-sārāvali*.]

"*S'rashṭā Dēhee Swanishṭha : Niravadhimahimā apāsta bādha: Ṣritāpta : Khātmāde : Indriydē : uchita-jananakṛt Samsṛtaw tantravāhee.*

Nirdōshatwādiramya : Bahubhajanapadam Swār-hakarmaprasādya : pāpacchit Brahmanāḍēegatikṛt Ati-vahan Sāmyada : cha atra vēdya :"

He (the Lord) is seen in the *Pādas* described as:—

(1) The Creator (2) The Possessor of the World as His Body (3) Self Supporter (seeking no support outside) (4) Splendid with measureless Glories (All Pervading) (5) Who cannot be denied (6) Reliable Friend of those who resort to Him (7) The Author of the birth of *Akāṣa* etc., and *Jeeva* (8) and also of the senses and *Prāṇa* (9) The Controller of the movements of *Samsāra* (10) Beutiful being untouched by any blemish, and full of beneficient qualities (11) The object of the various devotions (12) He who is pleased by performing one's appointed duty (13) He who destroys All Sins (14) He who leads the *Jeeva* through *Brahma Nāḍee* (15) and through *Archirādi Mārga* and (16) He who grants to *Jeeva* equality with Himself.]



अथातो ब्रह्मजिज्ञासा । १-१-१

ब्रह्ममीमांसा विषयः । सा किमारम्भणीया, उतानारम्भणीयेति संशयः । तदर्थं परीक्ष्यते—वेदान्ताः किं ब्रह्मणि प्रमाणम्, उत नेति । तदर्थं परीक्ष्यते, परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्यावधारणं संभवति नेति । न संभवतीति पूर्वः पक्षः । संभवतीति राद्धान्तः । यदा न संभवति, तदा परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्याभावात् सिद्धरूपे ब्रह्मणि न वेदान्ताः प्रमाणमिति तद्विचाराकारा ब्रह्ममीमांसा नारम्भणीया । यदा संभवति, तदा सिद्धेऽप्यर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्यसंभवात् वेदान्ताः ब्रह्मणि प्रमाणमिति सा चारम्भणीया स्यात् ।

अत्र पूर्वपक्षवादी मन्यते—वृद्धव्यवहारादन्यत्र व्युत्पत्त्यसम्भवात् व्यवहारस्य च कार्यबुद्धिपूर्वकत्वेन कार्य एवार्थे शब्दशक्त्यवधारणात् परिनिष्पन्नेऽर्थे ब्रह्मणि न वेदान्ताः प्रमाणमिति तद्विचाररूपा ब्रह्ममीमांसा नारम्भणीयेति ।

सिद्धान्तस्तु—बालानां मातापितृप्रभृतिभिः अम्बाताततमातुलशशिपशुपक्षिमृगादिषु अङ्गुल्या निर्दिश्य तत्तदभिधायिनः शब्दान् प्रयुञ्जानैः क्रमेण बहुशः शिक्षितानां तत्तच्छब्दश्रवणसमनन्तरं स्वात्मनामेव तदर्थबुद्ध्युत्पत्तिदर्शनात्, शब्दार्थयोः संबन्धान्तरादर्शनात्, संकेतयितृपुरुषाज्ञानाच्च बोध्यबोधकभाव एव शब्दार्थयोः स्सम्बन्ध इति निश्चिन्वानानां परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधकत्वावधारणं सम्भवतीति ब्रह्मणि वेदान्तवाक्यानां प्रामाण्यात् तदर्थविचाराकारा ब्रह्ममीमांसा आरम्भणीयेति ॥

सूत्रार्थस्तु—**अथ** इति आनन्तर्ये । **अतः** इति च वृत्तस्य हेतुभावे । ब्रह्मणो जिज्ञासा **ब्रह्मजिज्ञासा**; ज्ञातुमिच्छा **जिज्ञासा** । इच्छायाः इष्यमाणप्रधानत्वादिष्यमाणं ज्ञानमिहाभिप्रेतम् । पूर्ववृत्तादल्पास्थिरफलकेवलकर्माधिगमादनन्तरं तत एव हेतोरनन्तस्थिरफलब्रह्माधिगमः कर्तव्य इति ॥

इति जिज्ञासाधिकरणम् ॥१॥

சாரீரகாரம்பம்.

ப்ரம்மத்தை விசாரித்து ஸ்தாபிப்பது இந்த சாரீரக சாஸ்திரம். இவ் விசாரமே தொடங்கத்தக்கதா, தகாததா என்கிற விசாரம் முதலில் நான்கு [1] அதிகரணங்களில் செய்யப்படுகிறது. அதற்காக ப்ரம்மமென்கிற விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் பிரமாணமாகக் கூடுமா, கூடாவா எனவும் இந் நான்கு அதிகரணங்களில் விசாரிக்கப்படும். வேதாந்தங்கள் ப்ரம்ம விஷயத்தில் ப்ரமாணமல்ல என்று பூர்வபக்ஷிகளின் அபிப்பிராயம். அதற்குக் காரணம் என்ன வென வாராயும்போது ஒரு காரணத்தைக் கொண்டு ஒரு பூர்வபக்ஷி இங்கே புறப்படுகிறான். மற்றொரு காரணத்தைக் கொண்டு மற்றுமொரு பூர்வபக்ஷி மேல் அதிகரணத்தில் வருவான். இவ்வாறு நாலு அதிகரணங்கள்.

I. ஜிஜ்ஞாஸாதிகரணம்

அதாதோ ப்ரஹ்மஜிஜ்ஞாஸா (1-1-1.) 𑌅𑌥𑌾𑌤𑍋 𑌬𑍍𑌰𑌹𑍍𑌮𑌜𑌿𑌜𑍍𑌞𑌾𑌸𑌾

இங்குப் பூர்வபக்ஷம் செய்பவன் சொல்லும் காரணமாவது—வேதமென்பது பல சொற்களின் சேர்க்கை. ஒருவகையான சப்தராசி. உலகத்தில் சப்தமென்கிற ப்ரமாண முண்டு. அது எத்தகைய பொருளைச் சொல்ல வியலு மென்பதை யாராய வேண்டும். 'இந்த வாக்யத்திற்கு இது பொருள்' என முதலில் அறிவது எதனாலென்பதை யாராய்ந்தால், வ்ருத்தவ்யவஹாரத்தினா லென்னல் வேண்டும். வ்ருத்த-வ்யவஹாரமாவது அறிவாளியின் செயல். அது இருவிதம். ஓர் அறிவாளி சொல்வது; மற்றோர் அறிவாளி செய்வது. ஒருவன் சொல்லைக் கேட்டு மற்றொருவன் செய்கிறான் என்றால் முதல்வன் ஏவுகின்றனவனென்றும் மற்றொருவன் ஏவப்படுகிறவனென்றும் விளங்கும். ஆகவே இவர்களை முறையே ப்ரயோஜகவ்ருத்தன் என்றும் ப்ரயோஜ்யவ்ருத்தனென்றும் கூறுவது. இவ்விருவர்களின் செயலைக் கண்டு மூன்றாவது மனுஷ்யன்—இதற்குமுன் அச்சொல்லின் பொருள் இன்னதென வறியாதவன்—பொருளை யறிகிறான். அதாவது ஒரு அறிவாளி வடமொழியில் '**गामानय**' என்றால், அதனைக் கேட்டு மற்றோர் அறிவாளி பசுவைக்

---

[1] அதிகரணமாவது—இப்படியா அப்படியா என்று ஸந்தேஹமிருந்து அவசியம் விசாரிக்கவேண்டிய விஷயமொன்றை யெடுத்துக்கொண்டு ஆக்ஷேபிக்கிறவனுடைய பக்ஷத்தை அதற்குத் தக்க ஆதாரங்களுடன் எடுத்துக்காட்டி, ஸித்தாந்தியின் யுக்திகளைக் கொண்டு அதனைக் கழித்து உண்மையான பக்ஷத்தை அறுதியிடல். இத்தகைய அதிகரணங்கள் பாதந்தோறும் பல வாம். ஓர் அதிகரணத்திற்கு ஸூத்ரம் ஒன்றுமாம்; பலவுமாம். ஸூத்திரத்தில் ஸித்தாந்தத்தை மட்டும் கூறுவது முண்டு. பூர்வபக்ஷம் சேர்த்துக் கூறுவது முண்டு.

கொண்டுவந்தானானால், வடமொழியறியாத மூன்றாவது மனுஷ்யன் அந்தச்சொல்லுக்குப் 'பசுவைக் கொண்டுவா' என்றே பொருள் எனவறிகிறான். இப்படி யொருவன் ஏவ, மற்றொருவன் செய்ய அதினின்றே சொற்பொருள் தெரிவதால், சொல்லெல்லாம் செய்யவேண்டியதாக ஒரு தொழிலைப் பற்றி வருமே யல்லது. அவ்வாறில்லாததைப் பற்றினவாகா வெனவும் முடிவு செய்யவேண்டும். இவ்விருவகை வ்யவஹாரங்கள் சேராதபோது மூன்றும் மனுஷ்யன் சொற்பொருள் அறிவதில்லையே. ஆகையால் கார்யமாக இராததொன்றைப் பற்றி வாக்யம் பிறவாதாகையால், ப்ரம்மமென்றது நாம் செய்யும் தொழில்களில் ஒன்றுமாகாமல் எப்போதும் ஸித்தமாயுள்ள வஸ்துவானதால், அது வேதாந்தமென்ற சப்தத்தால் சொல்லப் படாதென்பதாம்.

ஆக இங்கு ஸித்தமான—இனிச் செய்யப்படவேண்டியதல்லாத—வஸ்துவை யறிவிக்கச் சொற்களுக்கு சக்தி யுண்டென முடிவுசெய்யத் தகுமா, தகாதா என விசாரிக்கவேண்டியிருக்கிறது. தகாதென்றது பூர்வபக்ஷம்; தகுமென்பது ஸித்தாந்தம். முடிவுசெய்யத்தகாதென்றால், ஏற்கனவே ஸித்தமான பொருளைச் சொல்லச் சொற்களுக்கு சக்தி யில்லையாகையாலே ஸித்தமாயிருக்கும் ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் ப்ரமாணமாகா வாகையால் அவற்றின் விசாரமாயுள்ள ப்ரம்மமீமாம்ஸையானது ஆரம்பிக்கத்தக்கதன்று எனவாம். ஸித்தவஸ்துவை யறிவிக்கச் சொற்களுக்கு சக்தி யுண்டென்று முடிவுசெய்யத் தகும் பக்ஷத்தில், ஸித்தமான பொருளையு மறிவிக்க சப்தம் கூடுமாகையால் பிரம்ம மீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கத்தக்கதாம்.

இங்குப் பூர்வபக்ஷி நினைப்பதாவது—அறிவாளிகளின் வியவஹாரமென்று முன் சொன்ன வழியைத் தவிர்த்து வேறு வழியில் சப்தத்திற்கு சக்தியை யறிவதென்னப்படும் வ்யுத்பத்தி வர வியலாதாகையாலே, வியவஹாரமென்பதும், கார்யம் இது-அதாவது, இதைச் செய்யவேண்டுமென்றறிந்தபோதே ஏற்படக் கூடியதாகையால், செய்யப்படவேண்டுமென்பதை விட்டுப் பொருள் கூற சப்தத்திற்கு சக்தியில்லை யென அறுதியிடவேண்டுமானதால் செய்யப்படவேண்டுமென்ற பொருளிற் சேராத ஸித்தமான ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் பிரமாணமாகா. எனவே வேதாந்த விசாரமாயுள்ள பிரம்மமீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கலாகாதென்றதாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—(வயது வந்த பிறகு, ஒருவர் சொல்ல மற்றொருவர் செய்ய அவ்விரண்டு வியவஹாரங்களைக் கண்டு வரும் வ்யுத்பத்தியானது கார்யவிஷயத்திலே யாகிறதென்பது கிடக்கட்டும்.) மிகச் சிறுவயதிலிருக்கும் பிள்ளைகள் தாய், தகப்

பன் முதலானவர்களாலே, அன்னை, அப்பன், அம்மான் என்றாற் போலுள்ள உறவினர்களையும், சந்திரன், பசு, பக்ஷி, மிருகம் முதலிய மற்றவைகளையும் விரலால் சுட்டிக்காட்டி அவ் வஸ்துக்களைச் சொல்லும் (அன்னை என்பது முதலான) சொற்களையும் சொல்லிக்கொண்டு ஒரு தரத்திற்குப் பல தரமாகப் படிப்படியாக சிக்ஷிக்கப்படுகிறார்கள். அப்போது அந்தச் சொற்களைக் கேட்டதும அந்தந்தப் பொருள் தங்களால் அறியப்படுகிறதென்பதை அப்பிள்ளைகளே அறிகின்றனர். காலக்ரமத்திலே, 'இந்தச் சொல்லுக்கும் இப்பொருளுக்கும் என்ன ஸம்பந்தம்? ஏன் இதைக்கொண்டு இதனையே யறிவிக்கவேண்டும், அறியவும் வேண்டு' மென்ற ஆராய்ச்சி இடம் பெறுகிறது. யாதொரு ஸம்பந்தமு மிருப்பதாகத் தெரிகிறதில்லை. இச் சொல்லை யேற்படுத்திய புருஷன் இவ்வாறு ஒரு ஸங்கேதம் செய்துளன். ஆகவே நாம் இப்படியறிவது என்று முடிவு செய்யலாமென்றால், அது புதிய சொற்கள் விஷயத்திலே தகும். பரம்பரையாக அநாதிகாலமாகச் சொல்லிவரும் சொற்களுக்கு ஸங்கேதம் செய்பவன் யார்? ஒருவன் ஸங்கேதம் செய்தான் ஒரு ஸமயத்திலென்றால் அதற்கு முன்னமும் அச் சொல் வழங்கப்பட்டிருந்ததே, அது எப்படி' யென்று பராமரிக்கப்படுகிறது. கடைசியாக அந்தந்தச் சொல்லுககும் அந்தந்தப் பொருளுக்கும் ஸம்பந்தமாவது—இது அதனை போதிக்கின்றது, இதனால் அது போதிக்கப்படுகிறதென்பதே. இது தவிர வேறில்லை யென முடிவு செய்யப்படுகிறது. இந்த ஸம்பந்தமறிவதைத் தானே வ்யுத்பத்தி யென்றும், சொல்லின் சக்தியை யறிவதென்றும் பூர்வபக்ஷியும் நினைத்திருப்பது. இது வெகு சிறு பிராயத்தில் விரலால் சுட்டிக்காட்ட வரக்கூடியதே. அப்போது அவர்கள் ஏற்கனவே ஸித்தமான தாய், தந்தை முதலான பொருள்களையே தாமே யறிவிப்பதும், பிள்ளைகள் அறிவது மென்னவேண்டுமாகையால் முதலிலேயே கார்யத்திற் சேராத பொருளைச் சொற்கள் சொல்லுமென்பது முடிவு செய்யத்தக்கதாயிற்று.

ஆனதால் ஸித்தமான பிரம்மவிஷயத்தில் வேதாந்தங்கள் பிரமாண மாகின்றது பற்றி அவற்றின் விசாரமெனப்படும் பிரம்ம மீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கத்தக்கதே யென்றதாம்..

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—**अथ** பிறகு **अतः** ஆகையாலே **ब्रह्मजिज्ञासा** ப்ரம்மத்தை யறிய ஆவல். ஆசையென்பது ஆசைப்படும் பொருளுக்காக வாகையாலே ஜிஜ்ஞாஸா என்றதால் அறிவு பெறவேண்டுமென்று சொன்னதாம். பூர்வ மீமாம்ஸையினின்று கர்மகாண்டத்திற் கூறிய கர்மங்கள் அற்பங்களும் அஸ்திரங்களுமான பலன்களையே யளிப்பன வெனத்

தெளிந்தபிறகு அதுகாரணத்திலேயே அளவற்றதும் அழிவற்றதுமான ப்ரம்மத்தின் அறிவைப்பெறவேண்டியிருக்கலாம்.

(இப்படிக் கர்மமீமாம்ஸையை ப்ரம்மமீமாம்ஸைக்கு முன் செய்திருப்பவனுக்கு, சொற்களெல்லாம் கார்யமானவற்றைச் சொல்வதாகவே பார்த்திருப்பதற்கேற்ப சப்தங்களின் வ்யுத்பத்திவிஷயத்திலே தான் நினைத்திருந்த முடிவைப் பின்பற்றி ப்ரம்மவிசாரம் ஆரம்பிக்கத்தக்கதா யில்லை யென்ற எண்ணம் பிறக்குமாகையால முதலில் அம் முடிவைப் போக்கி ப்ரம்ம விசாரம் ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. இனி வெவ்வேறு வழிகளில் மீண்டும் ஆக்ஷேபம் பிறக்க அதனைப் பரிஹரிக்க மேல் மூன்று அதிகரணங்கள்.)

ṢĀREERAKĀRAMBHA.

The *Sootras* begin to answer the opponents' objections and answer them with a view to establish the *Vedāntic* doctrine. The inquiry into *Brahman* is to be begun, the determination being the object of the *Ṣāreeraka Ṣāstra.* Whether this inquiry is proper or not is the topic taken up for decision in the first four *Adhikaraṇās.* (*Adhikaraṇa* literally means complete argument treating of one issue to be discussed and decision thereon,)

For that purpose the issue arises as to whether *Vēdānta* can be authority or not for the determination of *Brahman.* The opponents say that *Vedānta* is not such authority. Four arguments are advanced and the four *Adhikaraṇas* deal with them and they are refuted.

I. *Jigñāsādhikaraṇa*

ATHĀTŌ BRAHMAJIGÑĀSA (1-1-1.)

1. (i) Then therefore the inquiry into Brahman.

Atha=After this, i. e., after completion of the learning of the first or *Poorva Meemāmsā.* *Ataḥ*=For this reason (i. e., because of dissatisfaction felt after studying *Poorva Meemāmsā.* *Brahmajigñāsā*=Inquiry into *Brahman.*

The argument advanced and dealt with in the first *Adhikaraṇa* is this: *Vēda* is a string of Speech—a combination of words. Like perception or inference, Speech also is an authority. What can speech denote? What is its *Ṣakti* (power)?

In the first instance, to understand the significance of a sentence, it can be had only from *Vṛddha Vyavahāra*, i. e., the action of (adult) intelligent beings. They consist of two sets—the person who speaks and the person that acts (on hearing the speech). The person that says or commands is called *Prayōjaka Vṛddha*, while the other, the actor is called as *Prayōjya Vṛddha.* By observing the conduct of these two persons, a third person (a person ignorant of what is meant by the speech) comes to understand its meaning. For example, if one intelligent person says to another *Gāmānaya* (" Bring the cow) and the person spoken to brings the cow, the third person, the observer, at once understands that the saying means " Bring the cow." Hence it follows that since (in this world) understanding or knowledge arises only by observation of what one says and what another does in accordance with it, all knowledge derived through speech is related to action only under a command, and all words are *Kāryapara*: only relating to an action or motive.

Therefore it is argued that as *Brahman* is a settled (a *Siddha*=not to be effected or brought about) being and as the *Vēdānta* is speech only, the *Vēdānta* has no power to make us know such *Brahman*; and it can be no authority. Thus is the argument. It is necessary now to ascertain whether a speech or word can make known a Being already settled (*Siddha*).

The opponent says "No"; our contention *Siddhānta*) is "Yes".

Answer: It may be that the knowledge obtained by an adult person by observing of what one person

does on hearing the speech of another is related to action. Little children are taught by their parents etc. by pointing out with fingers their relations and other objects, and uttering the words mother, father, moon, bird etc. and repeating the words till the children come to understand their meanings. These objects are *Siddha* or settled things and not actions.

The children can understand the significance of the words by themselves in course of time by beginning to inquire as to, 'what the connection there is between the object and the word and why a particular word indicates a particular object.

The connection can not be mere convention, for convention can come into existence only in respect of words recently or newly formed. As *Meemāmsakas* say, almost all Samskṛta words are *Vēdic*. Vedic words are ancient without beginning. Therefore the power of signification is to be natural and not conventional. This relationship is called *Ṣakti* (Force), and *Vyutpatti* is its knowledge.

Thus, speech can denote or signify, by its own force, any object even without concerning with action. Therefore *Vēdāntas* are authorities in the matter of *Brahman*. We shall hence go into the inquiry as to *Brahman*.

Then follow three *Adhikaraṇas* dealing with other objections as to inquiry into *Brahman* and refutation of the same.



जन्माद्यस्य यतः । १-१-२

तैत्तिरीयके "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि । जीवन्ति । यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद् विजिज्ञासस्व । तद् ब्रह्म" इत्येतद्वाक्यं विषयः ।

किमेतत् जिज्ञास्यतया प्रतिज्ञातं ब्रह्म जगज्जन्मादिकारणतया लक्षणतः प्रतिपादयितुं शक्नोति, न वेति संशयः ।

न शक्नोतीति पूर्वः पक्षः । कुतः ? जगज्जन्मादीनामुपलक्षणतया विशेषणतया वा ब्रह्मलक्षणत्वासंभवात् । उपक्षणत्वे ह्युपलक्ष्यस्याऽऽकारान्तयोगोऽपेक्षितः ? न चेह तदस्ति । अतः उपलक्षणत्वं न संभवति । विशेषणत्वेऽप्यनेकविशेषणविशिष्टतया अपूर्वस्यैकस्य प्रतिपादकत्वं न संभवति । विशेषणानां व्यावर्तकत्वेन विशेषणबाहुल्ये ब्रह्मबहुत्वप्रसक्तेः ।

सिद्धान्तस्तु—एकस्मिन् अविरुद्धानां विशेषणानाम् अनेकत्वेऽपि श्यामत्वयुवत्वादिविशिष्टदेवदत्तवत् जगज्जन्मादिविशिष्टं ब्रह्मैकमेव विशेष्यं भवति । उपलक्षणत्वे जन्मादिभिरुपलक्ष्यस्य ब्रह्मशब्दावगतबृहत्त्वाद्यकाराश्च सन्तीति जगज्जन्मादिकरणं ब्रह्मेति-लक्षणतः प्रतिपादयितुं शक्नोति-इति सूत्रार्थः—अस्य विविधविचित्रभोक्तृभोग्यपूर्णस्य जगतो यतो जन्मादि, तद् ब्रह्मेति प्रतिपादयितुं शक्नोत्येतद्वाक्यमिति ॥

इति जन्माद्यधिकरणम् ॥२॥

---

(2) ஜந்மாத்யதிகரணம்.

ஜந்மாத்யஸ்ய யத: (1–1–2) ஜந்மாத்யஸ்ய யத:

यतः யாதொன்றினின்று अस्य இவ்வுலகத்துக்கு जन्मादि பிறப்பு முதலியனவோ, அது ப்ரம்மம்.)

வேதாந்தங்கள் ப்ரம்மத்தை அறிவிக்கின்றனவென்றால் வேறொன்றுக்கும் இல்லாமே அதற்கேயுள்ள ஓர் அம்சத்தைக் கொண்டுதானே அறிவிக்கவேண்டும். இல்லாவிடில், ப்ரம்ம மென்று சொல்லப்பட்ட வஸ்துவானது நாமறிந்தவெல்லாவற்றைக் காட்டிலும் வேறென அறியப்படமாட்டாதே. ஆக ஒரு லக்ஷணத்தைக் கொண்டு ப்ரம்மத்தை யறிவிக்கவேண்டும். அவ்வாறு அறிவிக்கும் வாக்யம் எது என்று பார்த்தவிடத்தில் தைத்திரியத்திலுள்ள ஒரு வாக்யம் அத்தகையதென நன்கு விளங்குகிறது. ஏனெனில், 'பிரம்மத்தை எனக்கு அறிவிக்க வேண்டு'மென்று ப்ருகு என்பவன் தன் தந்தையான வருணனைக் கேட்க அவன் சொன்னான்—'எதினின்று இந்த ப்ராணிகள் பிறக்கின்றனவோ, பிறந்தவை எதனாலே ஜீவிக்கின்றனவோ, போகும் காலத்திலே எதிலே லயிக்கின்றனவோ, அதை யறிந்து கொள், அதுவே ப்ரம்ம'மென்றவாறு. ஆக இது ப்ரம்மத்தை யறிவிக்கும் வாக்கியம். இது முன்சொன்னபடி லக்ஷணத்தைக் கொண்டு அறிவிக்கின்றதெனல் வேண்டும். இங்கே பிறப்புக்கும், பிழைப்புக்கும், இறப்புக்கும் காரணமாயிருக்கை என மூன்று தர்மங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. இவை லக்ஷணமென்றால், இதன்மேல் ஒரு விசாரம் செய்யவேண்டியதாகிறது. என்னவெனில்—

லக்ஷணமென்பது உபலக்ஷணமாய் லக்ஷணம், விசேஷணமாய் லக்ஷணம் என இருவகைப்படும். அதாவது—எதை யறிவிக்க லக்ஷணம் சொல்லப்படுகிறது, அந்த வஸ்துவை முதலில் காண்பித்துவிட்டு அத்துடன் அறியப்படவேண்டியதாகாதபடி வஸ்துவுக்கு வெளியில் நிற்கும் லக்ஷணம் உபலக்ஷணமெனப்படும். உதாரணம்—பல வயல்கள் உள்ள இடத்திலே தேவதத்தனுடைய வயல் எது என்றறிய விரும்பி ஒருவன் கேட்கும்போது அறிந்தவன் கூறுகிறான்—அதோ கொக்கு உட்கார்ந்திருக்கிறதே, அது தேவதத்தனின் வய லென்றவாறு. பிறகு அவ்வயலைக் குறித்த அவன் நெருங்கு

வதற்கு முன்னமே கூட அக்கொக்கு அப்பால் போய்விடலாம். ஆயினும் முதலில் கொக்குடன் கண்டதாலே கிட்டினவுடன் அதன் நீளம், அகலம், மற்றும் குறிகளை யெல்லாம் கண்டு இது தேவதத்தனின் வயலெனத் தெளிந்துவிடுகிறான். இனி அவன் வயலைக் காணும்போதெல்லாம் கொக்குடன் கூடவே காண்ப தென்பதில்லை. ஆகக் கொக்கு உபலக்ஷணமாகி லக்ஷண மாயிற்று. அவ்வயிலிலேயே கூடக் கண்ணிற்படக்கூடிய நீளம், அகலம், மரம், மண்வகை முதலியவற்றில் ஏதேனு மொன்றை லக்ஷணமாக்கினால் அது விசேஷணமாய் லக்ஷணமாகிறது.

இங்குப் பிறப்புக்குக் காரணமாயிருத்தல் முதலான மூன்றை லக்ஷணமாக்கி இவ் வாக்கியம் பிரம்மத்தைக் குறிக்கக் கூடுமா என ஐயமுண்டாகிறது. அதில் குறிக்கவியலா தென்றது ஆக்ஷேபிக்கிறவனின் பக்ஷம். ஏன் இயலாதென் னில்—இந்த தர்மங்கள் உபலக்ஷணமாகவோ விசேஷண மாகவோ பிரம்மத்திற்கு லக்ஷணமாகத் தகாவாகையால் இய லாதென்பது. ஏனெனில்—உபலக்ஷணமென்று கொண்டால் லக்ஷணமாயிசைந்த அந்த தர்மத்தை விட வேறான ஒரு தர்மத்தை முன் அறிந்து அத்துடன் அந்த ப்ரம்மத்தை யறிய வேண்டும். தேவதத்தன் வயலில் கொக்கு லக்ஷணமானபோது பல தர்மங்கள் அதற்கே ஏற்பட்டவை காணக்கிடைத்தனவே. அவ்வாறு இங்குக் கூறமுடியாது. பிரம்மமென்பது வேறு ப்ரமாணத்தினு லறியப்படுகிறதன்றே. வேதாந்தத்தைக் கொண்டு தானே அறிகிறோம். அந்த வேதாந்தம் பிறப்புக்குக் காரணமானதென்று அதனை அறிவித்தது. இத் தர்மத்தை யுபலக்ஷணமாக்கிவிட்டால் இதற்கு முன் பிரம்மத்தை யொரு படியு மறியாத நாம் வேறு எந்த தர்மத்தை யெடுத்து இத் தகையது ப்ரம்மமென வறியக்கூடும். இது உபலக்ஷணமாக இசையப்பட்டதால் இத்துடன் சேர்த்து பிரம்மத்தை யறிவ தென்பது கூடாதே. ஆகையால் பிரம்மத்தினிடம் வேறு தர்மத்தை நாம் அறிந்திருக்கவில்லையாகையால் இது உபலக்ஷண லக்ஷணமன்று. இனி விசேஷணமென்னவேண்டும். விசேஷண மென்றால் என்ன? வேறுபடுத்துவது என வதன் பொருள். மொட்டை மாடு, முழுக்கொம்புமாடு என்றால் அந்தந்த மாடு வெவ்வேறாகத் தோற்றுகிறது. ஏன்? அந்தந்த விசேஷணத்தி னால். அது போல் இங்கும் பிறப்புக்குக் காரணமாகை யென்ற தொரு விசேஷணமுள்ள பிரம்மம் வேறு, பிழைப்புக்குக் காரண

பாரிருக்கையாம் விசேஷணமுள்ளது வேறு பிரம்ம மென்றே விளங்கும். வேறுக்துவமென்பது விசேஷணத்திற்கு இயற்கையிலுள்ளது. உலகில் ஒரே வஸ்துவில் பல விசேஷணங்களை நாம் பார்க்கிறோமே என நினைக்கலாம். அது உண்மைதான். அங்கே ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு விரோதம் வாராமைக்காக விசேஷணத்துக்கு இயற்கையிலுள்ள ஸ்வபாவத்தை விடுக்க வைத்தோம். பிரம்மமென்பது அங்ஙனம் வேறு வகையில் கண்ட வஸ்துவன்றே. அபூர்வமான வஸ்துவான இதற்குச் சொல்லும் தர்மம் விசேஷணமானால் ஒவ்வொரு விசேஷணமும் தன் தன் வஸ்துவை வெவ்வேறாகப் பிரித்தே வைக்கும் மூன்று தர்மங்கள் இங்கு ஓதப்பட்டன. ஆகையால் விசேஷண பக்ஷமாகில் பிரம்மங்கள் பலவாம். எனவே இவ்வாக்கியம் பிரம்மத்தைக் கூறவியலாதென்க.

இனி ஸித்தாந்தம். எல்லா விசேஷணங்களுக்கும் வேறுபடுத்தும் ஸ்வபாவமிருப்பதில்லை. ஒரே வஸ்துவில் சேர்ந்திருக்கத் தகாத விசேஷணங்களே அந்தந்த விசேஷணமுள்ள வஸ்துவைத் தனித்தனி வஸ்துவாகக் காண்பிக்கும். கறுத்த செங்கண் யுவாவான தேவதத்தன் என்றால், செங்கண் உடைமை, கருமை, யௌவனமென்ற மூன்றும் ஒரு தேவதத்தனிடமே சேருகின்றனவே. மொட்டை, முழுக்கொம்பு என்றால் அவை சேரத்தகாத விசேஷணங்கள். ஆகையால் விசேஷண பக்ஷமாகக் கொள்ளலாம்.

உபலக்ஷணமாகச் சொல்வதும் கூடும். வேறு என்ன தர்மத்தை யறிந்திருக்கிறோ மென்னில், ப்ரம்மம் என்ற பதத்திற்கு வியாகரணரீதியிலே பொருள் ஆராய்ந்தால் பெரிதாயிருக்கை, பெரிதாகவாக்கும் தன்மை யென்றாற்போலே பல தர்மங்கள் விளங்குமே. அவையே போதுமே. ப்ரம்மத்தைக் காரணமென்பதாலே ஸர்வஜ்ஞனைய் ஸர்வசக்தனுயாகாத போது காரணமாகாதாகையாலே அத்தகைய ஜ்ஞானம், சக்தி யென்ற ஆகாரங்களுமுள.

ஆகையால் இவ்வாக்கியம் ப்ரம்மத்தை விளக்கக்கூடும். ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—பிறப்பு முதலியவை இவ்வுலகுக்கு எதினின்றோ (அது பிரம்மம்) என்றதாம். இங்ஙனம் விளக்க இவ்வாக்கியம் தகுதியுள்ளதென இதன் கருத்தாம். (2)

2. *Janmādyadhikaraṇa*

JANMĀDYASYA YATA: (1-1-2.)

(Brahman is that) from which the world originates.

Yata:=out of which; *Janmādi*=Birth, existence and death; *Asya*=of this Universe.

If *Vēdānta* is to discover to us *Brahman*, it has to make us distinguish It (*Brahman*) from other things by showing a quality existing in It and not found elsewhere. If we search for such definition or *lakshaṇa* we find one in *Taittireeya*:

"From which are born these Beings, by which these Beings (born) live, and in whom at death they enter into and get absorbed, try to know that; that is *Brahman*."

The above is in answer to a question propounded by *Bhṛgu* eager to know *Brahman* to his father *Varuṇa*. Therefore, this must be taken to define *Brahman*. In this definition there are set out three attributes (qualifications) i.e. being the Author (cause) (1) of creation, (2) of existence and (3) of dissolution.

Lakshṇa (seperative or distinctive quality) is of two kinds (1) *Upalakshaṇa*, and (2) *Viṣēshaṇa*. By *Upalakshaṇa* is meant that quality which points out the object in the first instance, but need not be present there at any subsequent time whenever the thing is to be perceived. Thus, a man is told that the field (out of many) on which a crane stands is the field of *Dēvadatta*. Then, the man proceeds to the spot and comes to know the field of *Dēvadatta* by its feautures, length, breadth, etc. so that he is able to identify it subsequently, even though the crane is not there. In this example, the crane is said to be *Upalakshaṇa*.

If in the above example any other visible object such as a tree, well etc. not found in any other field is taken as the defining mark, it is said to be *Viṣēshaṇa* (distinctive feature) as the said feature is always seen in connection with that field.

Then, the inquiry arises as to whether these three attributes or qualities—creation, existence and dissolution are to be classed as *Upalakshaṇa* or *Viśēshaṇa*. Says the opponent,—These can not be *upalakshaṇa*. For, in such a case, three *Dharmas* (qualities) are neccssary: (1) The *Dharma* that defines (2) The *Dharma* which the object is defined with, and (3) The *Dharma* which has been known in perceiving or understanding the object to be defined. But in the sentence selected, the 3rd of the three *Dharmas* is absent. Because there is the object (i.e. *Brahman*) defined and defining *Dharma* is said to be as the cause of creation, etc. But there is no third *Darma* found here.

Then, as to *Viśēshana*, it is a feature distinguishing one thing from another. Applying it here, since there are mentioned three *harmas* or characteristics (such as creation, existence and dissolution) and as the function of *Visēshana* is to distinguish one from the other, it will look as if there were three *Brahmans* each with one of the *Viśēshaṇas*. For example, if a man says, "Bulls with horns and no horns," it conveys the meaning that there are two bulls one with horns and the other with no horns. One may well ask that, in the world, several qualities are found in one and the same object, such as, *Dēvadatta* is young, black and with copper colour and red eyes. The several qualities, youth, blackness and red eyeness though they are *Viśēshaṇas* are seen by our own eyes as co-existing in a certain single person. But we do not apply the above rule of *Visēshaṇa* here, lest it should offend our visual perception. But in the case of *Brahman* no visual perception is possible. Hence we can not escape applying the usual *Viśēshaṇa* rule. Therefore, continues the opponent, we must conclude there would be three *Brahmans*. That conclusion is not accepted by *Vedāntins*.

It follows therefore that the qualities mentioned in the sentence can not be said to be a definition of

Brahman. So it is argued that *Vēdāntas* are not authority for establishing *Brahman*.

The answer is that these qualities may be taken under both the qualifications *Viṣēshāṇa* and *Upalakshaṇa*. First of all, it is not the rule that a *Viṣēshaṇa* mentioned should not co-exist with another *Viṣēshaṇa*. The true function of *Viṣēshaṇa* is to distinguish the object from another having a *Viṣēshaṇa* opposed to it, such as youth from oldness, blackness from whiteness, etc. This is the rule of co-existence. This rule is applicable in all cases even in cases of actual direct perception with our own eyes. Since the three qualities mentioned, i.e., powers to create, sustain and dissolve are not opposed to each other, all of them can exist together in one in defferent times.

As regards *Upalakshaṇa*, it is not correct to say in the sentence defining *Brahman* as Creator, etc. there is no third *Dharma* known without which *Brahman* can not be defined. If we subject the word *Brahman* to a literal analysis, two characteristics are found, one the power to be big, and the other the power to make others big. Besides, from the fact that *Brahman* being said to be a creator etc. of the universe arises an implication of all powerfulness and all knowingness, for without such qualities *Bṛahman* can not be the cause etc. of this Universe. These qualities may be treated as the third qualification necessary for *Upalakshaṇa*, the other two necessary parts being (1). being the author of creation, etc. and (2) निरतिशय बृहत्त्वं *Niratiṣaya Bṛhatva* Unsurpassed Bigness (greatness).

So *Brahman* can be defined with *Lakshaṇa* and that can be learnt from *Vedāntas*. (2)



शास्त्रयोनित्वात् १-१.३

यतो वा इमानि इत्यादि वाक्यमेव विषयः। तत् किं जगत्कारणे ब्रह्मणि प्रमाणम्? उत नेति संशयः।

नैतत् प्रमाणमिति पूर्वः पक्षः। अनुमानसिद्धब्रह्मविषयत्वात्। प्रमाणान्तरविषये हि शास्त्रं प्रमाणम्। जगतः सावयवत्वेन कार्यत्वात्। कार्यस्य स्वोपादानोपकरणसंप्रदानप्रयोजनाद्यभिज्ञकर्तृकत्वात्, जगन्निर्माणकार्यचतुरः कर्मपरवशपरिमितशक्त्यादिक्षेत्रज्ञविलक्षणः सर्वज्ञः सर्वशक्तः सर्वेश्वरोऽनुमानसिद्ध इति न तस्मिन् 'यतो वा इमानि भूतानि' इत्यादिवाक्यं प्रमाणमिति॥

सिद्धान्तस्तु—जगतः कार्यत्वेऽपि एकदैवैकेनैव कृत्स्नं जगत् निर्मितमित्यत्र प्रमाणाभावात्; क्षेत्रज्ञानामेव विलक्षणपुण्यानां ज्ञानशक्तिवैचित्र्यसंभावनया कदाचित् कस्यचिज्जगदेकदेशनिर्माणसामर्थ्यसंभवात्, तदतिरिक्तपुरुषानुमानं न सम्भवतीति शास्त्रैकप्रमाणकत्वात् ब्रह्मणः तत्प्रतिपादकत्वेन तस्मिन् "यतो वा इमानि भूतानि" इत्यादिवाक्यं प्रमाणमिति। शास्त्रं योनिः यस्य कारणं प्रमाणम्, तद् ब्रह्म शास्त्रयोनि; प्रमाणान्तराविषयत्वेन शास्त्रैकप्रमाणकत्वाद् ब्रह्मणः तस्मिन् "यतो वा इमानि" इत्यादि वाक्यं प्रमाणमिति सूत्रार्थः॥

इति शास्त्रयोनित्वाधिकरणम्॥३॥

(3) சாஸ்த்ரயோநித்வாத் (1—1—3) ஶாஸ்த்ரயோநித்வாத்.

சாஸ்திரத்தை ப்ரமாணமாக உடையதாயிருப்பதால்.

முன் எடுத்த தைத்திரீய வாக்யமே இங்கும் விஷயவாக்ய மாகிறது. இவ்வாக்கியம் ஜகத்திற்குக் காரணமான ப்ரம் மத்தின் விஷயத்தில் பிரமாணமாகுமா, ஆகாதா என்றே மீண்டும் ஸம்சயமும்; ஆகாதென்றே பூர்வபக்ஷமும். காரணம் யாதெனில், இந்த பிரம்மம் இவ்வாக்கியமின்றியே அநுமான ப்ரமாணத்தினு லேற்கனவே யறியப்பட்டிருப்பதே காரணமாம். அநுமானத்தினுலும் அறியப்படட்டும்; வேதாந்தமும் அதனைக் கூறலாம். என்ன விரோதமென்ன வேண்டா. இது விஷயத் திலே சாஸ்திரம் ப்ரமாண மென்று நாம் சொல்லவேண்டு மானுல் சாஸ்திரம் தவிர வேறு பிரமாணத்தினு லறியப்படாம லிருத்தல் வேண்டும். அக்னிஹோத்ரம், ஜ்யோதிஷ்டோமம் என்ருற் போலுள்ள தர்மங்களை யநுஷ்டித்தால் ஸ்வர்க்கம் முதலிய பலன்கள் பெறப்படும் என்கிறது கர்மகாண்டம். இது ப்ரமாணம். ஏனெனில், இது வேறுவிதமாக அறியப்பட மாட்டாது. 'அக்நிஃ ஹிமஸ்ய பேஷஜம்' பனிக்கு நெருப்பு மருந்து என வேதவாக்யமிருக்கிறது. அதனுல் இது மருந் தாகைக்கு வேதம் ப்ரமாண மென்று யாராவது சொலவரோ. ஆகையாலேயன்ரே 'அப்ராப்தே சாஸ்த்ரம் அர்த்தவத்' என மீமாம்ஸகர் சொன்னது. வேறுவகையிலறிய இயலாத விஷயத் திலே வேதம் பிரமாணம். இந்த பிரம்மமோ அநுமானத்தி னுலேயே அறியப்பட்டுள்ளது—ஜகத்துக்குக் காரணமாகவே யுக்தியினுல் ஈச்வரன் ஸித்திக்கின்ருனென்றனரே தார்க்கிகர்.

எங்ஙனே யெனில்—அவயவங்களின் அமைப்புள்ள ஒவ் வொன்றும் செய்யப்பட்டுண்டாயிருக்கவேண்டும். குடம், வீடு, கோபுரம் முதலியவற்றைக் காண்மின். இப்படி யவயவ மமைந்து காரியமாயிருப்பவை யெல்லாம், எந்த வஸ்து இத் தகைய கார்யமாகின்றதோ அந்த உபாதானகாரண மென்ன, செய்யக் கருவிகளென்ன, செய்யப்படும் காரியத்தைப் பெறு கின்றவனென்ன, செய்து பெறும் பலனென்ன இவை முதலிய வற்றை நன்கு தெளிந்தவனுலேயே செய்யப்படுகின்றன. ஆகையால் உலகை ஸ்ருஷ்டிப்பதென்ற இப் பெருங்கார்யத்திலே ஸமர்த்தனுய், புண்ணிய பாபங்களுக்குப் பராதீனப்பட்டு

மிகவும் குறுகிய சக்தியும் அறிவுமுள்ள ஜீவர்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவனாய், எல்லாமறிந்தவனாய், எல்லாவற்றிலும் சக்தி வாய்ந்தவனுமான ஸர்வேச்வரன் ஒருவனுளனென்பது அநுமானத்தினாலேயே ஸித்திப்பதால் இந்த ஈச்வரனை வேதாந்த ப்ரமாணம் கொண்டறியவேண்டிய அவசியமில்லையாகையாலே வேதாந்தவிசாரமாயமைக்கப்படும் இந்த ப்ரம்மவிசாரம் ஆரம்பிக்கத்தகாதென்க. இங்ஙனம் பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது— உலகம் கார்யமென்பதை ஒப்புக்கொள்வோம். ஒப்பாத மீமாம்ஸகபக்ஷம் நமக்கு வேண்டாம். அதிலும் ஒரே ஸமயத்திலேயே ஒருவனாலேயே முழு உலகும் செய்யப்பட்டதென்று ஸாதிக்க ப்ரமாணம் யாதுமில்லை. ஜீவர்களிலேயே பெரும் புண்ணியம் வாய்ந்து அறிவும் வல்லமையும் அற்புதமாகப் பெற்றவர் பலர் இருக்கக்கூடுமாகையாலே விச்வாமித்ராதிகளைப் போன்ற அவர்களில் ஒவ்வொருவர் அல்லது ஒரு சிலர் ஒவ்வொரு காலத்திலே ஒவ்வோர் அம்சத்தைச் செய்ய நாளடைவில் இப்பெரிய வுலகம் படைக்கப்பட்டதாயிற்றென்னலா மாகையாலே ஜீவர்களுக்கே ஒவ்வொரு பாகத்தைச் செய்யத் திறமை நேருவதால் ஜீவர்களைக் காட்டிலும் வேறான ஈச்வரனொருவன் இருக்கிறானென்பது யுக்தியினால் சேராது.

சாஸ்திரம் ப்ரமாணமென்றிசைந்தால் ஒருவனே ஈச்வரன் உலகத்தை ஸ்ருஷ்டிப்பவன் என்பது நிலைபெறும். ஆக ப்ரத்யக்ஷத்தினால் பார்க்கப்படாததும், அநுமானத்தினால் அறுதியிடப்படாததுமான விஷயத்தை வேதத்தைக் கொண்டறிவதென்கிற கணக்கிலே ப்ரம்மத்தையும் இதைக்கொண்டே யறிய வேண்டியிருப்பதால் இத் தைத்திரீயம் முதலியன இங்கு ப்ரமாணமாகிறன.

ஸூத்திரத்தின் பொருளாவது—சாஸ்திரத்தை யோநியாக, அதாவது காரணமாக, அதாவது ப்ரமாணமாக வுடையதானமையால், வேறு வழியில் அறியப்படமாட்டாததாயிருப்பதால், ப்ரம்மமானது வேதாந்தமூலமாக விசாரிக்கப்படுவதாகிறதென்றதாம். (3)

3. *Sastrayōnitwādhikaraṇa*

After having shown that the inquiry about *Brahman* is possible taking the *Vēdānta* as a whole, and having considered a particular text of *Vēdānta* as defining the *Brahman*, the question arises as to whether such study of *Vēdānta* for knowing *Brahman* is necessary. Hence the 3rd *Sootra.*

SĀSTRAYŌNĪTWĀT: (1-1-3.)

Because of that only from the Vedas can Brahman be known.

The passage to be considered now is the same as in the previous *Adhikaraṇa*, i.e., "*Yatō Vai Imāni* etc." "How is this authority for proving *Brahman* as the orginator of the world?", says the Opponent and adds, "This can be no authority; for *Brahman* has been proved by *Anumāna*, i. e., inference, and it is an acknowledged principle that *Ṣāstra* is authority only when the thing to be established can not be known by other sources than *Ṣāstra.*" For example, it is laid down—if *Agnihōtra* is performed, a person attains *Swarga.* That the relationship of cause and effect exists between the two is known only by *Ṣāstra.* On the other hand, when the *Ṣāstra* says that the fire is the antidote for ice (cold) (*Agni: Himasya Bēshajam*), the fact is known by experience; hence *Ṣāstra* is not authority in that case. So also here, the opponent says, *Ṣāstra* is not authority because He can be known by inference thus :—"World is a product consisting of (many) parts; hence it must be the result of some process of making, i. e. manufacture. In the case of such manufactured product it is to be said that it must be

produced by a person having knowledge of its material, the instruments necessary, the enjoyer (consumer) of the product and the benefit to the manufacturer, etc. This World (product) therefore must be created by a person competent to produce it. He must be a person who is All-Intelligent, All-Powerful, All-Ruler and not a person who is of limited capacity and knowledge, or subject to the limitation of *Karman*. Hence God is to be known even by inference. Therefore it is argued that the above passage can not be taken as authority.

Answer: Let us assume that the World is a product. But the Inference does not necessarily lead to the conclusion that only one person brought the world into existence. For, it is possible that some *Jeevas*, highly meritorious persons (such as *Viṣvāmitra* etc.), might have brought into existence, each by his own powers, this world bit by bit and from time to time. Experience teaches us this. Hence, it is not necessary to assume the existence of *One* Being as the author of the Universe—One beyond and distinct from *Jeevas*. Thus, we can not establish The *Brahman* by any means other than *Ṣāstra*, such as the passage: *Yatō Vai Imāni Bhootāni*. (3)



तत् तु समन्वयात् । १-१-४

ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वं संभवति, नेति विचार्यते ।

न संभवतीति पूर्वः पक्षः । कुतः ? प्रवृत्तिनिवृत्त्यन्वयविरहिणो ब्रह्मणः स्वरूपेणापुरुषार्थत्वात् पुरुषार्थबोधकत्वेन च शास्त्रस्य प्रामाण्यात् मोक्षसाधनब्रह्मध्यानविधिपरत्वेऽपि असत्यपि ब्रह्मणि तद्ध्यानविधानसंभवात् न ब्रह्मसद्भावे तात्पर्यमिति ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वं न संभवति—इति।

राद्धान्तस्तु—अतिशयितगुणपितृपुत्रादिजीवनज्ञानवत् अनवधिकातिशयानन्दस्वरूपब्रह्मज्ञानस्य निरतिशयपुरुषार्थत्वात् तस्य शास्त्रप्रमाणकत्वं संभवति, "आनन्दो ब्रह्म", 'यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्' "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" इत्यादिभिरनवधिकातिशयानन्दस्वरूपं ब्रह्मेति हि प्रतिपाद्यते। अतो ब्रह्म स्वेन परेण वाऽप्यनुभूयमानं निरतिशयानन्दस्वरूपमेवेति तत्प्रतिपादनपरस्यैव साक्षात् पुरुषार्थान्वयः । प्रवृत्तिनिवृत्तिपरस्य तु तत्साध्यफलसम्बन्धात् पुरुषार्थान्वयः—इति ॥

सूत्रार्थः—तुशब्दः प्रसक्ताशङ्कानिवृत्त्यर्थः । तत् पूर्वसूत्रोदितं ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वं सिद्ध्यति । समन्वयात्—सम्यक् पुरुषार्थतया अन्वयः समन्वयः । वेदितुर्निरतिशयानन्दस्वरूपत्वेन परमपुरुषार्थरूपे परे ब्रह्मणि वेदकतया शास्त्रस्यान्वयाद् ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वे सिद्ध्यत्येवेति ॥

इति समन्वयाधिकरणम् ॥४॥

தத் து ஸமந்வயாத். (1-1-4) 𑌤𑌤𑍍𑌤𑍁 𑌸𑌮𑌨𑍍𑌵𑌯𑌾𑌤𑍍.

சாஸ்த்ரம் ப்ரமாணமாவதோ நன்கு இயைந்திருப்பதால்.

செய்யவேண்டும் காரியத்துடன் ஸம்பந்தம் பெறாத ஸித்தமான வஸ்துவையும் சொற்கள் சொல்லுமாகிலும், தைத்திரியம் முதலிய வேதாந்த வாக்யங்கள் ப்ரம்மத்தை லக்ஷணையிட்டுச் சொல்லக்கூடுமாகிலும், ஸர்வேச்வரனை சாஸ்திரமொன்றே யறிவிக்கமாட்டுமாகையாலே வேதாந்தம் அறிவிக்கத்தக்கதாகிலும் இப்படிச் சொன்னது—அதாவது—ப்ரம்மவிஷயத்திலே சாஸ்திரம் ப்ரமாணமென்பது இசையத்தகாது. ஏனெனில்—புருஷனுக்குப் பயன்படுமாறு ஏதேனும் சொல்லப்பட்டாலன்றி சாஸ்திரம் பிரமாணமாகமாட்டாது. புருஷன் பயன் பெறுவது தன்னுடைய செயலால். இங்ஙனமே கர்மகாண்டம் பிரமாணமாயிருப்பதைக் காணுகின்றோம். அது, இதைச் செய், இதைச் செய்யாதே என்று சிலவற்றை விதிக்கிறது, சிலவற்றை மறுக்கிறது. செய் என்றதைச் செய்ய இழிந்து பலன் பெறுகிறான். வேண்டாமென்னப்பட்டதிலிருந்து விலகின்றும் பலன் பெறுகின்றான். அதைச் செய்தால் இவனுக்குத் தீங்கு விளையுமல்லவோ? செய்யாமல் விலகினபோது அந்தத் தீங்கு இவனை அண்டாமலிருக்கிறது. இப்படி ஸுகம், அல்லது துக்கமின்மை என்ற ஏதேனுமொரு பலன் பெறும்படி இவன் இழியவோ, விலகவோ கர்மகாண்டம் காரணமாயிருப்பதாலே அது ப்ரமாணமாகிறது. வேதாந்தமானது, ‘ப்ரம்மமொன்று இருக்கிறது’ என்று வர்ணிக்கிறதானால் அதைக் கேட்டு இவன் இழிவது விலகுவது ஒன்றும் செய்கிறானல்லனாகையாலே இது எவ்வாறு பிரமாணமாகும்? ஆகையால் ஒருவித செயலிலும் ஸம்பந்தப்படாத பிரம்மம் புருஷார்த்தமாகமாட்டாதாகையாலே, புருஷார்த்தத்தைப் பணிதல் பற்றியே சாஸ்திரம் பிரமாணமாக வேண்டியிருப்பதாலே வேதாந்தம் பிரமாணமாகாது.

ஆகில் மோக்ஷம் என்று பெரும்பேற்றுக்கு விரகான ப்ரம்மத்தியானம் விதிக்கப்படுகிறபடியால் அந்த தியானமென்ற செயலில் ஸம்பந்தப்படுத்தி பிரம்மத்தைப் பணிக்கும் பாகத்தைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளலாமே யென்னில், இங்ஙனம் சொன்னாலும் பிரம்மம் ஸித்தித்துவிட்டதென்னமுடியாது. ஏனெனில், தியானத்திற்காக வன்றோ பிரம்மத்தை சாஸ்திரம்

கூறுகிறது. தியானமென்பது உண்மையாயுள்ள வஸ்துவைப் பற்றியே வருகிறதென்ற நிபந்தனை யில்லை. கருடனல்லாததைக் கருடனாக நினைப்பது, அரசன் முதலானோரின் சித்திரங்களை அவராக நினைத்து கௌரவிப்பது; ஏகலவ்யன் த்ரோணாசாரியனாக ஓர் உரு அமைத்துத் தொழுதது போன்றவற்றைக் கண்டார்க்கு தியானம் செய்கின்றவிடத்தில் அவ்வாறு வஸ்து இருப்பதென்பதில்லை யென விளங்குமே. எனவே வஸ்து வில்லாமலே தியானத்தை விதிக்கலாமாகையாலே பிரம்ம மென்பதொன்று உண்மையிலில்லையானாலும் அதைப் பற்றின தியானம் விதிக்கப்படலாமாகையாலே பிரம்மமிருப்பதிலே சாஸ்திரத்திற்குக் கருத்துண்டென்ன வொண்ணாது. ஆனதுபற்றி பிரம்ம விஷயத்திலே சாஸ்திரம் பிரமாணமாகாது. இது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது——புருஷார்த்தத்தில் முடியாதபோது சாஸ்திரம் பிரமாணமாகாதென்பது இருக்கட்டும். ஏதெனுமொரு செயலில் ஸம்பந்தப்பட்டாலின்றி புருஷார்த்தத்திலே முடிவதாகாதென்று சொல்வது தகாது. ப்ரியமான வஸ்துவைப் பற்றி ஒரு வாக்யம் பிறந்தால் அதைக் கேட்டபோதே புருஷனுக்குப் பெரும் களிப்பு ஏற்படுவதால் அச் சொல் புருஷார்த்தத்தில் முடிவதாகும். வேட்டையிலே யிழந்த அரசனின் பிள்ளை அவனை விட்டொழிந்து வேடுவச்சேரியிலே வளர்ந்திருக்க, நாளடைவில், மிகவும் பெருமை வாய்ந்தவனொருவன் தன் தகப்பனாயிருக்கிறானென்று கேட்கும்போது பிள்ளைக்கும், சிறந்த குணங்கள் உள்ள பிள்ளை வாழ்கின்றானென்று கேட்கும்போது தகப்பனுக்கும் எவ்வளவு ஸந்தோஷமுண்டாகிறது பாருங்கள். இவ்வாறு அவரவர்க்கு வேண்டிய பந்து, பொருள் முதலியவற்றைக் கொள்க. 'உன் இல்லத்தினுள் உயர்ந்த புதையல் இருக்கிறது' என்று ஒரு மஹான் ஒருவனுக்குச் சொல்லும்போது அவன் எவ்வளவோ ஆனந்தப்படுகிறான். இப்படி சொற்ப புருஷார்த்த விஷயத்திலேயே வாக்யம் பிரமாணமாகில், 'தனக்கு மேற்பட ஆனந்தமென்பதில்லை யென்னும்படி உயர்வற உயர் நலமான ப்ரம்மமொன்று எல்லோரையும் ஆனந்தப்படுத்துவது இருக்கிறது என்ற வாக்கியம் புருஷார்த்தத்திலே முடிவுறுகிறதென்பதில் என்ன ஸந்தேஹம்? 'ஆனந்தமாயுள்ளது பிரம்மம்', 'எங்கும் பிரகாசிக்கும் இவ்வானந்தம் இல்லையாகில் யாருக்கு என்ன

அனந்தம் விஜ்ஞேயம்.' 'மனத்துடன் வாக்குகள் யாவும் எல்லை காணாதபடி எந்த ஆனந்தத்தினின்று திரும்பிவிடுகின்றனவோ, அத்தகைய ஆனந்தம் பிரம்மத்தினுடையதென அறிக' என்று வாறன்றோ சாஸ்திரம் சொல்லுகிறது. ஆகையால் பிரம்மம் தன்னாலும் பிறராலும் அனுபவிக்கப்பட்டுத் தனக்கும் பிறர்க்கும் புருஷார்த்தமாகும் பரம் பொருளானதால் நன்கு பயன் பெற்றது அதையோதும் வேதாந்தம். செயலைச் சொன்னால் புருஷார்த்த ஸம்பந்த முண்டென்கிறீர்களே. செயலே புருஷார்த்தமோ? அதற்குப் பயனாயுள்ளதுதானே புருஷார்த்தம். அக அத்தகைய வாக்கியங்களுக்கு நேரில புருஷார்த்த ஸம்பந்தமில்லையாம். இதற்குச்சானிது உள்ளது.

ஸூத்ரத்திற்குப் பொருள்—'து' என்கிற சொல் வினாவை விலக்குகிறது. சாஸ்திரம் பிரமாணமென்ற முன்சொன்னது உளதே. நன்றாக நேரில் புருஷார்க்தமாகவன்றோ பிரம்ம மானது வாக்யங்களில் ஓதப்படுகிறது. எனவே சாஸ்திரமானது அறிகின்றவனுக்குப் பரமானந்தமாய் புருஷார்த்தமாகும் பிரம்மத்தைப் பற்றினதாகையாலும் சாஸ்திரம் ப்ரமாணமாயிற்று. (4)

இப்படி நாலுபடிகளிலும் பிரம்ம விசாரம் ஆரம்பிக்கத் தகுமென ஸ்தாபிக்கப்பட்டது உபோத்காதமான நான்கு அதிகரணங்கள் முற்றுபெற்றன. இனி பிரம்மவிசாரம்— சேதநங்களுக்கும் அசேதனங்களுக்கும் மேற்பட ஈச்வரனென ப்ரம்மமொன்று வேதங்களாலோதப்பட்டிருப்பதாக வைத்து அது ஆனந்த ரூபமானதாலே பரமபுருஷார்த்த மானபடியாலே அது விஷயத்திலே வேதாந்தம் பிரமாண மென்று இங்கே சொல்லப்பட்டது. பல வேதாந்த வாக்யங்களைப் பார்க்கும்போது ஜகத்திற்குக் காரணமாக அசேதநமோ அல்லது சேதநமோ கருதப்பட்டிருப்பதாக விளங்குவதால் அவற்றிற்கு மேற்பட்ட ஈச்வரனொருவனிருப்பதே இசையத்தக்கதன்றென்று மேன்மேல் ஆக்ஷேபங்கள் எழ அவற்றை நீக்குவதற்கு மேல் அதிகரணங்கள்.

முதலில் மூலப்ரக்ருதியே ஜகத்காரணமாக வேதாந்தத்திலே சொல்லப்படுகிறதென்ற ஆக்ஷேபம் பரிஹரிக்கப்படுகிறது—

4. *Samanvayādhikaraṇa.*

Says the opponent: "I agree that Brahman can not be known by inference; It cannot be known by *Ṣāstra* either, because no benefit accrues from a knowledge of such *Brahman*. As the study of *Brahman* from *Ṣāstra* does not lead to any benefit, and *Brahman* itself is not a benefit, *Ṣāstra* is no authority in the matter of *Brahman*. Then how is it possible to conduct inquiry as to *Brahman?* The answer is—

TATTU SAMANVAYĀT: (1—1—4.)

The fact that Sastra is authority for Knowing Brahman is certain (unshakable), because sastras are well related to Brahman; (as they explain Brahman being Bliss itself as the ultimate object of attainment).

(The word '*Tu*' means *Ēva* and shows that the opponent' view is to be rejected.)

Argues the opponent: *Ṣāstras* are for our good. If *Ṣāstra* says "Do this", by following the direction we derive some advantage. If it says, "Do not do that", it is also for our good; by refraining from doing that we are saved from some evil. Since a knowledge of *Brahman* can not result in any advantage to us, and *Brahman* Itself is not a benefit, *Ṣāstras* can not be authority in the matter of *Brahman*. If it is said that there is a directive in *Ṣrutis* that *Brahman* should be contemplated upon (such as, '*Ātmānam upāseeta*', '*Nididhyāsitavya:*'), that must be for some purpose, and so knowledge of *Brahman* must be of some benefit, he rejoins, But "contemplation dees not necessarily mean contemplation of a being of real existence; but may also be of one existing in imagination for the time being. See '*Garudam atmānam jāneeyat*. Therefore it follows that *Brahman* can not be an individual in real existence."

Answer: It is possible that knowledge derived even when unconnected with some Directive will lead to some benefit. Thus, when a person hears that his father of high merits is alive—or a person hears of the existence of his long-lost son,—or if he hears that there is a treasure hidden in his house, in all these cases, the pleasure derived is of some benefit and this we have seen by our experience of the World. In the same way, *Ṣāstras* say of *Brahman*, "*Brahman* is full of Bliss.". "If *Āk ïsa*—*Ānanda* does not exist, how can people live?". "A person who realises that *Ānanda*, from which mind and speech retreat unable to reach it, is not afraid of anything anywhere or at any time." It follows that by knowing such *Brahman*, we also obtain the benefit of Bliss.

Again, there is another peculiarity, an additional advantage: the *Vēdāntas* have more value than the other portions of the *Veda*: for what *Vēdāntas* teach is the Bliss, direct (as *Brahman* is Itself Bliss to be enjoyed by us and by Itself) while what the other portions indicate are not Bliss direct, for they teach only the means or the causes, which may result in some bliss i. e. not direct. So desire to realise the meaning of the *Vēdānta* is in a way better than in the case of realising the meaning of the *Karmakāṇda*. (4)

Thus, by these four *Adhikaraṇas* four kinds of objections have been answered and consequently, in the matter of *Brahman*, *Ṣastra* is the only authority. Now starts the inquiry into *Brahman*.

Then the question is asked as to how the above passage relating to the origination of the world could refer to *Brahman* and not to *Prakṛti* or *jeevas*. This is answered by this *Adhyāya*.

ईक्षतेर्नाशब्दम् । १-१-५

'येनाश्रुतं श्रुतं भवति' इत्यादिजगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यं विषयः । तत् किं साङ्ख्योक्तं प्रधानम्, उत अनवधिकातिशयानन्दं ब्रह्मेति संशयः ।

प्रधानमिति पूर्वः पक्षः । कुतः ? प्रतिज्ञादृष्टान्तान्वयेनानुमानाकारवाक्यवेद्यत्वात् ।' येनाश्रुत श्रुतं भवति ' इत्यादिना एकविज्ञानेन सर्व. विज्ञानं प्रतिज्ञाय, ' यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन' इति दृष्टान्तेन ह्युपपाद्यते। एवमानुमानिकमेवैतद्वाक्यवेद्यमिति निश्चीयते।'सदेव सोम्येदम्'इतिसच्छब्दः प्रधानविषयः । 'तदैक्षत बहु स्याम्' इति च गौणमीक्षणं भवितुमर्हति; "तत् तेज ऐक्षत" इत्यादिगौणेक्षणसाहचर्याच्च ।

सिद्धान्तस्तु—'तदैक्षत बहु स्याम्' इति बहुभवनसङ्कल्परूपेक्षणान्वयात्, 'सदेव सोम्य' इति कारणवाचिसच्छब्दविषयो नाचेतनं प्रधानम्; अपि तु सार्वज्ञ्यसत्यसङ्कल्पादियुक्तं परं ब्रह्मैवेति निश्चीयते। न चानुमानाकारमेतद्वाक्यम्, हेत्वनुपादानात्। अन्यज्ञानेन अन्यज्ञानासंभवपरिजिहीर्षया तु दृष्टान्तोपादानम् । न च मुख्येक्षणसंभवे गौणपरिग्रहसम्भवः । तेजःप्रभृतिष्वपि न गौणमीक्षणम्, तेजआदिशब्दानां तेजःप्रभृतिशरीरकस्यान्तर्यामिणो वाचकत्वादिति परमेव ब्रह्म जगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यम्—इति ॥

सूत्रार्थः—ईक्षतेरिति ईक्षतिधात्वर्थः ईक्षणम् । शब्दः प्रमाणं यस्य न भवति तत् अशब्दं परोक्तमानुमानिकं प्रधानम् ॥

'सदेव सोम्येदम्' इति जगत्कारणतया प्रतिपादितान्वयिनः ईक्षणव्यापारान्नाचेतनमशब्दं तत्; अपि तु सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं ब्रह्मैव जगत्कारणमिति निश्चीयते—इति ॥५॥

(5) ஈக்ஷத்யதிகரணம்.

'எதனைக் கேட்டால் கேட்கப்படாதது யாவும் கேட்கப்பட்டதாகுமோ' என்றது தொடக்கமான வாக்யத்திலே (ஸத் வித்யையிலே) ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்பட்டிருப்பது இங்கு விஷயம். அது யாது? ஸாங்கியர்கள் சொன்ன ப்ரக்ருதியா, அல்லது குறைவற்ற ஆனந்தமான ப்ரம்மமா என ஸம்சயம். பூர்வபக்ஷம் பிரக்ருதியே அது என்றதாம். ஏனெனில், ப்ரதிஜ்ஞையும் த்ருஷ்டாந்தமும் சேர்ந்து அநுமான வடிவமுள்ள வாக்யத்தினலே அந்த வஸ்து அறிவிக்கப்பட்டிருப்பதால். ஒன்றை அறிவதாலே எல்லாவற்றையு மறிந்ததாமென்ற முன் எடுத்த வாக்யத்தினலே ப்ரதிஜ்ஞையைச் செய்து மண்கட்டி முதலான த்ருஷ்டாந்தங்களைக் கொண்டு அது நிரூபிக்கப்படுகிறது. (பிரதிஜ்ஞையாவது யுக்தியினல் ஸ்தாபிக்கப்படும் விஷயத்தை இன்னதென வெளியிடுவது. த்ருஷ்டாந்தமாவது அதற்கு உதாரணமாக=உபமானமாகக் காட்டப்படுமது.) ஆக மண் கட்டி முதலியவற்றைக் கண்டு அவற்றின்படி அநுமானத்தாலே அறுதியிடப்படும் காரணமே இங்குள்ள வாக்யங்களாலும் சொல்லப்படுகிறதென நிச்சயிக்கப்படும். அதனல் 'இவ்வுலகம் முன்பு ஸத்தாக இருந்தது' என இங்குச் சொன்ன 'ஸத்' என்பது அவ்வாறு அநுமானத்தாலறியப்படும் பிரகிருதியே யாம்.

அது அசேதநம்; அறிவற்றது. அதனல், நான் வெகுவாகக் கடவேனென்று அது பார்த்தது' என்கிற வாக்யத்திற் சொல்லப்பட்ட பார்வை=நோக்கு அசேதனத்திற்குப் பொருந்தாதே என்னவேண்டா. இப்பார்வையெனப்பட்டது உண்மையான பார்வையன்று; கௌணம். (அதாவது பார்வையை ஏறிட்டுச் சொன்னதாம். அல்லது பார்வையுடையதுபோலாயிற்றென்றபடி. அதாவது அது வெகுவாக ஆவதற்குப் பார்த்ததென்றால் வெகுவாக ஆகும் நிலைமைக்கு நெருங்கிற்று என்றபடி.) மேலே, 'தேஜஸ்ஸு பார்த்தது: ஜலம் பார்த்தது' என வோதப்படுகிறது. தேஜஸ்ஸுக்கும் ஜலத்திற்கும் பார்க்கும் சக்தியுண்டோ? அவற்றோடுகூட ஓதப்பட்டதாலும் இப்பார்வை அதாவது நோக்கு கௌணமென்னல் வேண்டும். இவ்வாறு பூர்வபக்ஷம்.

இனி ஸித்தாந்தம்—ஸத்தாகவே யிருந்ததென்று காரண மாகக் கூறப்படும் வஸ்து 'நான் வெகுவாகக் கடவேன்' என்கிற ஸங்கல்ப்பம் அதில் கூடவேண்டி யிருப்பதால் அசேதநமான ப்ரக்ருதியாகமாட்டாது. எல்லாவற்றினு மறிவும், தடைப்படாத ஸங்கல்ப்பமும், மற்றும் உள்ள பரப்ரம்மமே யென நிச்சயிக்கப் படுகிறது. இந்த வேதாந்த வாக்யம் அநுமான வடிவமாக வமைந் துள்ளதுமன்று; யுக்தி யின்னதெனக் கூறப்படவில்லையே. (அநு மானவாக்யமென்றால் அதில் பிரதானமானது யுக்திதானே. த்ருஷ்டாந்தங்களைக் குறித்த தென்பது வேறொன்றுக்காக வென்னலாம். ஒன்றை யறிந்தால் எல்லா மறிந்ததே யென்ற போது), ஒன்றையறிவது மற்றொன்றை யறிவதாவதெங்ஙனம்? இது ஸம்பவிக்காது என வாக்ஷேபத்தைப் பரிஹரிக்க வேண்டு மானாலும் திருஷ்டாந்தம் சொல்லப்படவேண்டுமே. 'அது பார்த்தது' எனப்பட்ட பார்வை யென்பதை தன் நிலையில் கொள்ளாது அதற்கு வேறு கருத்தைக் கூறுவது தகுமோ? மேலே தேஜஸ்ஸும் ஜலமும் பார்த்ததாகச் சொன்னவிடமும் கௌணமான பார்வையைப் பற்றினதன்று. தேஜஸ்ஸு, ஜலம் முதலியனவற்றைக் கூறும் சொற்களெல்லாம் அந்தந்தப் பொருளை யுடலாக உடைய அந்தர்யாமியையே சொல்வன. ஆகையால் பரப்ரம்மமே இங்கு உரைக்கப்படுகிறது.

ஸூத்திரத்திற்குப் பொருள் இது—

ஈக்ஷதேர்நாசப்தம். ईक्षतेर्नाशब्दम्. 1-1-5

(ஸத் என்னப்பட்டது) ப்ரக்ருதியன்று. (ஸங்கப்பமாம்) பார் வையுள்ளதாதலின். ஈக்ஷதே: என்பதற்கு பார்வை என்பது காரணமாக எனப் பொருள். அசப்தமென்பதற்கு பிரகிருதி என்றது பொருளாம்; அது அநுமானத்தினாலே குடம் முதலிய வற்றிற்கு மண்கட்டியைப் போலே உலகத்திற்குக் காரணமாக ஸாதிக்கப்படுமாதலால், அது விஷயத்திலே சப்தம்=வேதம் முதலியன ப்ரமாணமல்லவாதலின். ஜகத்காரணமாக இங்குச் சொல்லப்பட்டதற்குச் சேருவதாக இருக்கும் பார்வை யென்ற குணத்தைக் கொண்டு இங்கு 'ஸத்' என்றது அசேதந ப்ரதான மாகாதென்கிறோம். ஸர்வஜ்ஞமுமாய் ஸத்யஸங்கல்ப்பமுமான ப்ரம்மமே ஜகத்காரணமெனத் தெளிக. (5)

5. *Eekshatyadhikarana*

This *Adhikarana* shows that *Sad-Vidya* of *Chāndōgya* refers only to *Brahman* and not to *Moola Prakṛti*.

Now, the text to be taken for examination is *Sad Vidyā* which contains the passage, *Yenāsrutam Srutam Bhavati*—"(when hearing It, you hear All: knowing it, you know All. etc)", and in which the root cause of the World is explained. Does this refer to the *Moola Prakṛti* or to *Brahman* of the highest Bliss?

Opponent says, "It refers only to *Moolaprakṛti* established by *Sankhyas*. How? In a syllogism the point to be proved is first stated, then the other items are taken to prove it. Here the text says, "If you know *Sat*, you know All, just as if any one knows the substance Mud, he knows all its transformations or products." It is seen that the first portion of the above passage contains as a statement of the point to be proved and the example of Mud is stated next. Hence, the Opponent argues, the cause of the world stated here is what can be deduced through a Syllogism, i. e. by means of an Inference. Therefore, 'Sat' must be *Moolaprakṛti*, as *Kapila* says.

The point against the above argument is, that Sat is stated to have a *will* in the passage. "It willed, I shall become many"; so it can not be *Moolaprakṛti*. This is met on the otherside by the fact that later on in the text in the case of other *Achētanas* (material things) such as, light, water the word 'will' is used. Hence the opponent says, the literal meaning of the word 'will' can not be taken here, but another meaning, i. e. a secondary sense.

Answer: In the passage *Sadēva* etc., the *Sat* referred to can not be an *Achētana*, for it is stated that it possesses *Eekshaṇa* i. e., the desire to become many. (There is here no room for applying the secondary or figurative meaning). As regards the first objection, the answer is: in a syllogism apart from statement of the proposition to be proved and the example, there must also be an element named *Hētu*, (i. e., statement of the reason.) between the said two, and that is wanting here. The example taken here is only for the purpose of resolving the doubt as to whether knowledge of one can lead to knowledge of many other things, and not as a help for Inference. As to the second objection the answer is: By the word 'light' or 'water' is meant not the mere material light or water that we see, but that Sentient Being who is the in-dweller in them; in that case, the use of the word 'will' is apposite, and no resort to a secondary or figurative meaning is necessary.

The above fact is exposited in the following sootras.

EEKSHATĒR NĀSABDAM: (1-1-5.)

What is meant by the word *Sat* is not *Asabda*. (*Moolaprakrti*) because, it is said that the *Sat* has a "will" and that must refer only to a Sentient Being.

[*Note*: *Aṣabdam* means *Moolaprakṛti*, because it is stated by *Kapila* as deducible from *Inference* अनुमान (*Anumāna*) and so शब्द् *Sabda* i. e. *Ṣastra* is not an authority. Hence it is called *Aṣabda*. Besides, *Bādarāyaṇa* uses for *Moolaprakṛti*, other words like आनुमानिकम्; अनुमानम्, स्मार्तम्, *Anumānikam*, *Anumānam* and *Smārtam*.] (5)

गौणश्चेन्नात्मशब्दात्। १.१.६.

“ तत्तेज ऐक्षत ” इत्यचेतनगतगौणेक्षणसाहचर्यात्, “ तदैक्षत ” इत्यत्र ईक्षतिर्गौण इति चेन्न-आत्मशब्दात्। सच्छब्दाभिहिते ईक्षतरि “ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा” इति श्रूयमाणाच्चेतनवाचिनः आत्मशब्दादयमीक्षतिर्मुख्य एवेति प्रतीयते। “ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्” इति तेजःप्रभृतीनामपि तदात्मकत्वावगमात् तेजःप्रभृतीक्षणमपि मुख्यमेवेत्यभिप्रायः ॥६॥

கௌணச்சேந் நாத்மசப்தாத். 𑌗𑍌𑌣𑌶𑍍𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨𑌾𑌤𑍍𑌮𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌤𑍍 1–1–6

கௌணமென்னவேண்டா: ஆத்மசப்தமிருப்பதால்.

‘அந்த தேஜஸ்ஸு பார்த்தது’ என்றவாறு அசேதநத்தின் பார்வை சொல்லப்பட்டிருப்பதோடு சேர்த்தியாலே ‘ஸத்தானது பார்த்தது’ என்றவிடத்திலும் பார்வை யென்பது சேதநரிடமே சொல்லத்தகும் பார்வையன்று; கௌணம் என்ன வேண்டா— ஆத்ம சப்த மிருக்கின்றதாதலின். பார்க்கும் இந்த ஸத் என்ற பொருளை ‘எல்லாவஸ்துவும் இதனையே ஆத்மாவாக உடையது—; அது நிலையானது; அது ஆத்மா’ என்று சேதநத்தையே சொல்லும் சப்தத்தால் வழங்கினதாலே இது சேதநமென்றும், இங்குச் சொன்ன பார்வை கௌணமன்றென்றும் தெரிகிறது. எல்லாவற்றிற்கும் இதை ஆத்மாவாகச் சொல்லும் இவ்வாக்யத்தைக் கொண்டே தேஜஸ்ஸு, ஜலம் முதலியவையும் இதை ஆத்மாவாக உடையனவென அறியப்பெற்றதால் (தேஜஸ்ஸு பார்த்தது, ஜலம்பார்த்தது என்ற வாக்யத்திற்கும் தேஜஸ்ஸுக்கு ஆத்மாவாயுள்ள வஸ்து பார்த்தது, ஜலத்திற்கு ஆத்மாவாக வுள்ள வஸ்து பார்த்தது என்று பொருளாகையால்) அங்கும் பார்வை யென்பது கௌணமன்று என்று ஸூத்ரகாரரின் கருத்தாம். ஆத்மசப்தாத் என்ற சொல்லுக்கு, ஆத்மா என்கிற சப்தத்தால் என்றும், தேஜஸ் முதலான சொற்கள் ஆத்மாவைச்சொல்வதாலென்றும் பொருளாம். (6)

GAUNASCHĒT NA ĀTMA SABDĀT · (1-1-6)

If the Subsidiary meaning is pressed, we say No because of the use of the word Atman.

If it is said that the word *aikshata* in the above passage is used in a secondary sense as in the passages "the light willed" and "the water willed" it is not correct; because, the word *Sat* in the context is said to be Ātman as in *aitadātmyam* etc., meaning thereby that "the whole has '*Sat*' as *Ātman*: that is not perishable; that is *Ātman*." From this, it is clear that *Sat* is the *Ātman* of *Tējas* and of *Ap* also and the said two words must mean the *Brahman* within the light and water and having them as His body. (6)

इतश्च सच्छब्दाभिहितं न प्रधानम् । अपि तु परमेव ब्रह्मः

तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् १-१-७.

"तत्त्वमसि" इति सदात्मकतया प्रत्यगात्मानुसन्धाननिष्ठस्य "तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इति मोक्षोपदेशात् तत्कारणं परमेव ब्रह्म ॥७॥

தந்நிஷ்டஸ்ய மோக்ஷோபதேசாத்.

𑌤𑌨𑍍𑌨𑌿𑌷𑍍𑌠𑌸𑍍𑌯 𑌮𑍋𑌕𑍍𑌷𑍋𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍 1—1—7

அதில் நிலையுற்றவனுக்கு மோக்ஷத்தைச் சொல்லுவதால்.

'அது நீயே' என்றபடி இந்த ஸத்தைத் தனக்கு ஆத்மாவாக உபாஸனம் செய்கிறவனுக்கு, 'சரீரம் விடுமளவே தாமதம்; பிறகு பேறே பெறுவன்' என்று மோக்ஷத்தைச்சொல்வதால் மோக்ஷத்திற்குக் காரணமான பரப்ரம்மமே இதுவாம்.(7)

From the following reason also it is clear that *Sat* is not *Pradhāna*, but *Brahman*.

TANNISHTHASYA MOKSHOPADESAT: (1-1-7.)

"Because the attainment of Moksha by one who meditates on Sat is taught.

Tat means the thing spoken of above: that is *Sat*-. *Tannishthasya*=to the person who contemplates on it. *Mōkshōpadeṣat*=because *Mōksha* is taught or indicated".

In the passage '*Tat Twam Asi*' indicating *Sat* by *Tat*, it is stated that a persn should meditate on the Supreme Being *(Sat)* as the in-dweller of *Pratyagātman (Jeevatman)*.

This is clear from the continuing passage in *Chāndōgya* "To a person who meditates on the Supreme Being, *Sat* as in-dweller of *Pratyagātman* to attain Mōksha (Release), the delay to attain *Sat* is only till such time as he is not free from his material body; soon afterwards, he will obtain it."—

हेयत्वावचनाच्च । १-१-८.

यदि प्रधानमिह कारणतया विवक्षितम्, तदा तस्य मोक्षविरोधित्वात् हेयत्वमुच्येत । न चोच्यते । अतश्च न प्रधानम् ॥८॥

ஹேயத்வாவசநாச்ச. ஹேயத்வாவசநாச்ச 1—1—8

(8) விடப்பட வேண்டுமெனவுரைக்காததாலும்.

ப்ரக்ருதி காரணமாகக் கருதப்பட்டிருந்தால், அது மோக்ஷத்திற்குப் பகையானதாலே விடப்படவேண்டியதாகச் சொல்லப்பட்டிருக்கவேண்டும். அவ்வாறு கூறப்படவில்லையே. (8)

The next following Sootra confirms this view.

HEYATVĀVACHANĀT CHA: (I—I—8)

Also because it is not said that this *Sat* should be given u.

If it was intended to describe by the word *Sa* to mean *Pradhāna*, then as this *Pradhāna* is an obstruction to (or enemy of) *Mōksha* it ought to hav been laid down that it should be given up; but it i not said so. Hence, what is meant by '*sat*' is no *Pradhāna*. (8

प्रतिज्ञाविरोधात् । १-१-९.

प्रधानवादे प्रतिज्ञा च विरुध्यते "येनाश्रुतं श्रुतम्" इ वक्ष्यमाणकारणविज्ञानेन चेतनाचेतनमिश्रकृत्स्नप्रपञ्चज्ञानं हि प्रतिज्ञातम चेतनांशं इति प्रधानस्याकारणत्वात्, तज्ज्ञानेन चेतनांशो न ज्ञायत इ न प्रधानं कारणम् ॥९॥

ப்ரதிஜ்ஞாவிரோதாத். 𑌪𑍍𑌰𑌤𑌿𑌜𑍍𑌞𑌾𑌵𑌿𑌰𑍋𑌧𑌾𑌤𑍍. 1—1—9

ப்ரதிஜ்ஞை முரண்படுமாதலின்.

'இதை யறிவதாலெல்லா மறியப்படும்' என்றது இங்கு ப்ரதிஜ்ஞை. எல்லாமென்னப்பட்டது சேதநம் அசேத மிரண்டும் கலந்த உலகு. இவற்றில் சேதநர்கள் விஷயத்திலே ப்ரகிருதியானது காரணமாகாமையாலே அதன் அறிவால் அவை அறியப்படுகிறன வல்ல. ஆனது பற்றி ப்ரக்ருதி இக்காரண மாகாது.

PRATIGNĀVIRŌDHĀT: (I—I—9.)

Because the view that Sat is Prakrti will conflict (earlier) statement.

It has been stated that "When one is known a is known." By 'all' are denoted both *Chētana* an

Achetana. But by knowing *Pradhāna* one can not become the knower of *Chetana*, as *Pradhāna* can in no case be the cause of *Chetana*. (9)

स्वाप्ययात् । १-१-१०.

" स्वमपीतो भवति .... सता सोम्य तदा संपन्नो भवति " इति जीवस्य सुषुप्तस्य स्वाप्ययश्रुतेः । स्वकारणे ह्यप्ययः स्वाप्ययः । जीवं प्रति प्रधानस्याकारणत्वात् स्वाप्ययश्रुतिर्विरुध्यते । अतश्च न प्रधानम् ; अपि तु ब्रह्मैव ॥१०॥

ஸ்வாப்யயாத். ஸ்வாப்யயாத். 1—1—10

'தன்னில் லய' மெனப்படும் உறக்கம்தன்னுலும்.

உறங்கினவனுடைய உறக்கத்தை ஸ்வாப்யமென்று உலகில் வழங்குவதை இங்கொருபடி நிரூபிக்கிறது வேதம். உறங்கும்போது (உள்ளிருக்கும்) ஸத்தினிடம் சேருகிருன். தன்னிடம் லயிப்பதாலே 'தன்னில் லயம்' என்ற பொருள் கொண்ட ஸ்வாப்யம் உறக்கமாகிறதென்கிறது. தன்னில் லயமாவது தனக்குக் காரணமான ஆகாரமுள்ள வஸ்துவிலே தான் லயிப்பதே. சேதனன்தனக்கு ப்ரக்ருதி காரணமாகாமையால் இந்த வாக்யம் முரண்படும். ஆகையால் ஸத் என்பது ப்ரக்ர்தி யன்று; ப்ரம்மமே. (10)

The next Sootra supplies a further reason.

SWĀPYAYĀT · (1-1-10.)

On account of absorption in self.

By absorption in Himself is meant absorption when he is in the state of "causation." *Pradhāna* can in no case be the cause of *chetana*; and the absorption stated is opposed to the view that *Ṣat* is *Pradhāna*.

गतिसामान्यात् । १-१-११.

इतरोपनिषद्गतिसामान्यादस्यां चोपनिषदि न प्रधानं कारणं विवक्षितम् । इतरासु चोपनिषत्सु-"यः सर्वज्ञः सर्ववित्....तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते", 'पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च", 'स कारणं करणाधिपाधिपः', 'आत्मनि खल्वरे विज्ञाते सर्वमिदं विदितम्', 'तस्य ह वा एतस्य महतो भूतस्य निश्वसितमेतद्यदृग्वेदः', 'पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्', 'तस्माद्विराडजायत', 'आत्मा वा इद-मेक एवाग्र आसीत्...स इमान् लोकानसृजत', 'एको ह वै नारायण आसीत ... स एकाकी न रमते' इति सर्वज्ञः पुरुषोत्तम एव कारणतया प्रतिपाद्यते । अस्याश्च तद्गतिसामान्यादत्रापि स एव कारणतया प्रतिपादनमर्हतीति च न प्रधानम् ॥११॥

கதிஸாமாந்யாத். [illegible] 1—1—11

போக்கு ஒத்திருப்பதனாலும்.

வேறு உபநிஷத்துக்களின் போக்குக்கு இந்த உபநிஷத்து ஒத்திருத்தல் பற்றியும் ப்ரக்ருதி காரணமாகக் கருதப்படமாட்டாது. வேறு உபநிஷத்துக்களில் ————'யாவனொருவன் எல்லாமறிந்தவன் எங்குமுள்ளவன், அவனிடமிருந்து இந்த ப்ரக்ருதியும் நாமரூபங்களும் பூமியு முண்டாகிறன.' 'இவனுக்குப் பெரும்சக்தி பலவிதமாகவே ஓதப்பட்டுள்ளது; இயற்கையாகவேயுள்ள ஞானம், வலி, செயல் என்பனவும்' 'ஜீவர்களுக்கும் கோனை அவன் காரணம்'. 'ஆத்மாவை யறிந்த போதே யெல்லாமறியப்பட்டதாம்.' 'இந்தப் பெருமானுடைய மூச்சுக்காற்றேயாம் ருக்வேதம் முதலியன' 'இவ்வுலகும், இறந்த காலத்திலும் எதிர்காலத்திலுமுள்ளதும் புருஷனெனப்பட்ட அவனே', 'அவனிடமிருந்து ப்ரம்மாண்டம் உண்டாயிற்று'. 'இவ்வுலகு ஒரே ஆத்மாவாக ப்ரளயத்திலிருந்தது,—அவன் இவ்வுலகங்களை நிருமித்தான்' 'நாராயணன் ஒருவனே யிருந்தான் ....' அவன் ஒருவனையிருந்ததால் ஸந்தோஷமுறவில்லை.' என்றவாறு எல்லா

மறிந்த புருஷோத்தமனை காரணமாகக் கூறப்பட்டுளன். அப் போக்கை யொத்தும் இங்கும் அவனை காரணமாகக் கூறப்படத் தகும். ... ... (11)

GATISĀMĀNYĀT: (1-1-11)

Because of reconciliation with the mode of statements (in other *upanishads.*

Because the view now sought to be established is in accordance with trends in the passages of the other *Upanishads*, it follows that *Pradhāna* is not the cause. Such passages proclaim that He who is All Knower and All Powerfull is the Cause. For example,

("सर्वज्ञः सर्ववित्" *Sarvagña: Sarvavit etc. etc.*) 'From Him who is All-Knower or All-Pervasive Person spring *Prakṛti, Nāma, Roopa* and *Prithivi,* i. e. all Names, forms and worlds.

' He is also said to possess all powers, knowledge, Might and activities of various and of the highest kinds, which are also natural to him.'

'He is also the Primevel Cause , and the Lord of the *Jeevātmans* lords of the *Karaṇas* i.e. organs.'

'Oh *Maitrēyi* !, when *Ātman* is known, all this becomes known."

'All *Vēdas* and the whole Universe are nothing but the breath of this great *Bhoota* (*Brahman*);" (that means they came out without any effort on his part)

......'All things Past, Present and Future are but He.'

'From Him was born *Virāt* i.e. *Brahmāṇda*'

'Before the beginning of this world it was as only one *Ātman*.—That *Ātman* created all this world"

'Only one *Nārāyāṇa* existed'

'He, being alone, was not satisfied.'

Therefore, from the above passages, it is clear that the present *Upanishad*, i. e., *Sadvidyā* in *chāndōgya* also is to refer only to *Brahman*.

श्रुतत्वाच्च । १-१-१२.

श्रुतमेव ह्यस्यामुपनिषदि— आत्मत एवेदं सर्वम् इति । अतश्च सदेव सोम्य इत्यादिजगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यं न प्रधानम्; सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं परमेव ब्रह्मेति स्थितम् ॥१२॥

इति ईक्षत्यधिकरणम् ॥५॥

ச்ருதத்வாச்ச. ஸூத்ரம். 1—1—12

ஓதப்பட்டேயிருப்பதாலும்.

இவ்வுபநிஷத்திலேயே (பூமவித்யையில்) 'ஆத்மாவினின்றே எல்லாம்' என்று சொல்லப்பட்டதே. (12)

ஆகையால் ஸத்வித்யையிற் சொன்ன ஜகத்காரணமானது ப்ரக்ருதியன்று. எல்லாமறிந்ததும், இடரற்ற ஸங்கல்பமு முடைய ப்ரம்மமே யென்றதாயிற்று.

SRUTATVĀTCHA (1—1—12.)

"And as (in this *Uponishad* also) it is so said."

In *Chāndōgya* itself in *Bhooma Vidyā*, a passage occurs, meaning: "From *Ātman* come all things."

Therefore the *Sadvidyā* beginning with *Sadēva Sōmya*, can not refer to *Pradhāna*, but only to *Brahman*, as the Primaevel Cause of all universe.

(६) आनन्दमयोऽभ्यासात् । १-१-१३.

तैत्तिरीयके—"तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः" इति प्रकृत्य "तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात् । अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" इत्यत्र जगत्कारणतयाऽवगत आनन्दमयः किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः । प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः । कुतः ? तस्यैष एव शारीर आत्मा इति आनन्दमयस्य शारीरत्वश्रवणात् । शारीरो हि शरीरसम्बन्धी । स च प्रत्यगात्मैव । तस्य चेतनत्वेनेक्षापूर्विका च सृष्टिरुपपद्यत इति ।

राद्धान्तस्तु—"सैषाऽऽनन्दस्य मीमांसा भवति" इत्यारभ्य, "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" इति निरतिशयदशाशिरस्कोऽभ्यस्यमान आनन्दः प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतस्य परस्यैव ब्रह्मण इति निश्चीयते । शारीरात्मत्वञ्च परमात्मन एव । "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः" इत्याकाशादिजगत्कारणतयाऽवगत एवान्नमयस्य शारीर आत्मेति प्रतीयते, आत्मान्तरानिर्देशात् । श्रुत्यन्तरेषु पृथिव्यक्षरादीनां शरीरत्वं परमात्मन आत्मत्वञ्च श्रूयते "यस्य पृथिवी शरीरम्", "एष सर्वभूतान्तरात्माऽपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः" इति । अन्नमयस्यात्मैव प्राणमयादिषु "तस्यैष एव शारीर-आत्मा यः पूर्वस्य" इत्यनुकृष्यत इति प्रत्यगात्मनो विज्ञानमयस्य च स एव शारीर आत्मा । आनन्दमये तु 'तस्यैष एव शारीर आत्मा । यः पूर्वस्य' इति निर्देशः आनन्दमयस्यानन्यात्मत्वप्रदर्शनार्थः । अतो जगत्कारणतया निर्दिष्ट आनन्दमयः परमात्मैवेति ॥

सूत्रार्थस्तु—आनन्दमयशब्दनिर्दिष्टः आकाशादिजगत्कारणभूतः प्रत्यगात्मनोर्थान्तरभूतः परमात्मा कुतः ? तस्यानन्दस्य निरतिशयप्रतीतिबलात् । स एको मानुष आनन्दः । , ते ये शतम् इत्याद्यभ्यासात्, तस्य च प्रत्यगात्मन्यसंभावितस्य तदतिरिक्ते परमात्मन्येव संभवात् ॥१३॥

(6) ஆனந்தமயாதிகரணம்.

(அசேதநமே காரணமென்ற ஆக்ஷேபத்திற்குப் பிறகு சேதநமே காரணமென்ற ஆக்ஷேபம் பிறக்க அது பரிஹரிக்கப் படுகிறது.)

தைத்திரீயத்திலே, 'அந்த இத்தகைய (ப்ரஹ்ம' மென்று தொடங்கப்பெற்று, 'ஸத்யம் ஜ்ஞானம்' என்றவாறு வர்ணிக்கப் பட்ட) ஆத்மாவினிடமிருந்து ஆகாயம் உண்டாயிற்று' என்று தொடங்கி ஓதப்படுகின்ற 'அந்த இத்தகைய விஜ்ஞானமய மென்பதைக்காட்டிலும் வேறாய் ஸூக்ஷ்மமான ஆத்மா ஆனந்த மயன்' என்ற வாக்யத்திலே ஜகத்காரணமாக அறியப்படும் ஆனந்தமயன் ஜீவனா, பரமாத்மாவாவென ஸம்சயம்.

ஜீவனென்று பூர்வபக்ஷமாம். எனெனில், 'அதற்கு இதே சாரீரமான ஆத்மா' என்று ஆனந்தமயனுக்கு சாரீரத்வம் ஓதப்பட்டதாதலின். சாரீரனென்பதற்கு சரீரமுடையவனெனப் பொருள். சரீரமுடையவன் ஜீவனே. (முன் அசேதநமான ப்ரக்ருதியானது காரணமாகமாட்டாதென்றோம். அதற்கு ஸங்கல்பிக்கும் தன்மை யில்லையாகையாலே ஸங்கல்ப்பித்து ஸ்ருஷ்டிப்பதென்பது கூடாதென்று.) ஜீவனுக்கோவென்றால் சைதன்யமிருப்பதாலே ஸங்கல்ப்பித்து ஸ்ருஷ்டிப்பதென்பது பொருந்துகின்றது என்னலாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—'ஆனந்தத்தைப் பற்றிய விசாரம் இவ் வாறாகும்.' என்று தொடங்கி, 'சொற்கள் (யாவும்) அடைய முடியாமே மனத்துடன்கூட எதினின்று திரும்பிவிடுகின் றனவோ, அப்படிப்பட்டதாக ப்ரம்மத்தின் ஆனந்தத்தை யறிந்தவன்' என்று இதற்கு மேற்பட்டதொன்றில்லை யென்ற நிலையிலே முடிப்பதாகப் பெருக்கப்படும் ஆனந்தமானது ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறாய் பரமான ப்ரம்மத்திற்கே என அறுதியிடப்படுகிறது.

சாரீராத்மா என்றதும் பரமாத்மாவுக் கேயாம். எவ்வா றெனில், இமே அன்னமயத்திற்கு சாரீராத்மாவானது எதென் றாராயும்போது, அதற்கு முன், 'ஆத்மாவினிடமிருந்து ஆகாயம்

பிறந்தது' என்றதினின்று ஆகாயம் முதலான உலகத்திற்குக் காரணமாக அறியப்பட்ட ஆத்மாவே எனவேற்படுகிறது. வேறு ஆத்மா குறிக்கப்படவில்லையே. வேறு வேதங்களிலும், ப்ருதிவி தொடங்கி, அக்ஷரமென்ற மூலப்ரக்ருதியின் பிரிவு வரையிலான எல்லாம் சரீரம் என்றும், பரமாத்மா அவற்றின் ஆத்மாவென்றும் ஓதப்படுகிறது, 'எவனுக்கு ப்ருதிவீ சரீரமோ' என்று தொடங்கி, 'இவனே ஸர்வப்ராணிகளுக்கும் உள்ளேயிருக்கும் ஆத்மா; பாபங்களை நெருங்காதபடி செய்கிறவன், பரமபதத்தில் இருப்பவன்; தேவன், ஒருவன், நாராயணன்' என்றவாறு. இப்படி அன்னமயத்திற்கு சாரீராத்மாவான பரமாத்மாவே இங்கு ப்ராணமயம் முதலானவற்றிற்கும், ஆத்மாவாகக் கொண்டுவரப் படுகிறான், 'முன்வஸ்துவுக்கு சாரீராத்மாவே, இதற்கும் சாரீராத்மா' என்கிற வாக்கியத்தினாலே. ஆகையால் ப்ராணமய மனோமய விஜ்ஞானமயங்களுக்கு அவனே ஆத்மா. (ஆனால் ஆனந்தமயனைச் சொன்னபிறகுகூட இவனுக்கும் முன் சொன்னதே சாரீராத்மா', என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறதே. அதனால் 'ஆனந்தமயன் என்பது முன்சொன்ன பரமாத்மாவுக்கு உட்பட்டதொன்று; பரமாத்மாவன்று' என நினைக்கவேண்டா.) அன்னமயம் முதலானவற்றிற்கு ஆத்மாவான பரமாத்மாவே ஆனந்தமயனுக்கு மாத்மாவென்றால் (முன்சொன்னபடி போனந்தமுற்றது பரப்ரம்ம மெனவும் தெளிந்தால்) தனக்குத் தானே ஆத்மா என்று சொன்னபடியாம். அதனால் தனக்கு மேம்பட்டதோர் ஆத்மா இல்லை யென்றறிவித்ததாம். ஆகையால் ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்பட்ட ஆனந்தமயன் (சேதனனென்று ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான) பரமாத்மாவே.

ஸூத்ரத்தின் அர்த்தமாவது—

ஆநந்தமயோऽப்யாஸாத். ஶ்ரு. ப்ர. 1—1—13

ஆனந்தமயன் (பரப்ரம்மமே; ஜீவனல்லன்) பெருக்கப்பட்டதால்.

ஆனந்தமய சப்தத்திற்குப் பொருளாயிருப்பது ஆகாயம் முதலான உலகுக்குக் காரணமாய் ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான பரமாத்மா; ஏனெனில், அவ்வானந்தத்திற்குக் குறைவற்ற உயர்ச்சி தெரியவருவதால். 'அது ஓர் மனுஷ்யானந்தம். அது

நூறுகொண்டது கந்தர்வானந்தம்' என்றவாறு மேன்மேல் ஆனந்தம் பெருக்கப்பட்டதால்; ஜீவனிடத்தில் கூடாத அவ்வானந்தம் பரமாத்மாவிற்கே கூடுமாகையால்.

Ānandamayādhikaraṇa 6.

[In the earlier (previous) *Adhikaraṇa* it has been found that *Achētana* or non-sentient thing can not be the World-cause. Now comes the refutation of the objection that *Jeeva* may be the World-cause.]

The text taken up here for discussion is *Ānanda-valli*, where occurs, in the beginning, a passage meaning '*Akāsa* etc. came from *Atman*,' and then in the middle, "Other than and distinct from *Vigñānamaya* is that *Ātman* spoken of as *Ānandamaya*.'

The opponent says that this *Ānaṇdamaya* is *Jeeva* because it is said therein that He is *Ṣāreera Ātman*, i. e., *Ātman* having a body. A body can be referred to only in respect of a *Jeevātman*; and the argument already advanced in the previous *Adhikaraṇa* that because *Brahman* '*wills*' to create, it does an act incompatable with *achētana*,' does not apply here, because any *chētana* can 'will'. Hence why not the World cause be any *Jeeva*?

Reply:—The text starts by saying that it is an investigation about the *Ānanda*, and starting from *Manushya-ānanda* it states various *Ānandas* up to *Brahma-ānanda* each being described as being hundred-fold of the earlier one; it ends by the declaration that "Words along with Mind turn away from the *Ānanda of Brahman*, (defeated) not being able to reach it; the person who realises such *Ānanda* is freed from all fear (of births and deaths)." The above multi-folded Highest Bliss with nothing

higher than that can exist only in a Being other than *Jeevātman*.

Reference to a body in connection with *Ātman* may be easily explained as follows: The text says that out of *Atman* came *Akāsa* and out of *Akāsa* came *Vāyu* etc., to the end that *Purusha* material body) came from *Anna* or food. It follows from this fact that the prime cause of all the above is *Atman* (soul), that all these must be taken to be bodies of the *Atman*. Besides, not only in this passage, but also in passages in other *Upanishads* the same idea occurs in more explicit terms. In *Subāla Upanishad* it is said, "All things beginning with this Earth are His bodies and He is their *Atman*; again, "This *Atman* is the shining *Nārāyaṇa* who is free of all blemishes, and resident in the celestial Abode.

Besides, this *Atman* which is said to be the soul of the material body is described as the soul of *Prāṇamaya*, *Manōmaya* and *Vigñānamaya* also. Hence, all these are bodies of that *Ānandamaya*. Hence to call Him as *Ṣāreera* is not improper.

Further objection may be raised to the effect that this *Ānandamaya* can not be final, for in the passage at the end, it is said that even above this *Ānandamaya* there is another *Atman* who is the *Ātman* of all the previous things. But that is not so. The *Ṣruti*, by means of that passage, wanted to point out only that this *Ānandamaya* is the soul of Himself i.e. there is no other and higher *Ātman*. Such statements are found elsewhere also—"The Lord of World: Controller or Lord of Himself also.", "He stands firmly in His own glory."

The meaning of the Sootra is as follows :—

ĀNANDAMAYOBHYĀSĀT: (1—1—13)

What is spoken of as the Anandamaya is *Brahman* (not jeeva) because of its multifold Highest Bliss (not ordinary Ananda)

विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् १-१-१४.

“आनन्दमयः” इति विकारार्थान्मयट्च्छब्दात् नायमविकृतः परमात्मा। अस्य च विकारार्थत्वमेव युक्तम्, “अन्नमयः” इति विकारोपक्रमादिति चेन्न-प्रत्यगात्मन्यपि, “न जायते म्रियते वा” इत्यादिविकारप्रतिषेधात् प्राचुर्यार्थ एवायं मयडिति निश्चयात्। अस्मिंश्चानन्दे, “यतो वाचो निवर्तन्ते” इति वक्ष्यमाणात् प्राचुर्यादयमानन्दप्रचुरः परमात्मैव। न ह्यनवधिकातिशयरूपः प्रभूतानन्दः प्रत्यगात्मनि संभवति ॥१४॥

விகாரசப்தாந்நேதி சேந்ந ப்ராசுர்யாத்.

𑌵𑌿𑌕𑌾𑌰𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌨𑍍𑌨𑍇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨 𑌪𑍍𑌰𑌾𑌚𑍁𑌰𑍍𑌯𑌾𑌤𑍍. 1—1—14

ஆனந்தமயத்தை விகாரமாக (கார்யமாக) அறிவிக்கும் சொல் இருக்கிறதே யென்னவேண்டா; அறிவிக்கப்பட்டது மிகவாயிருக்கையே; விகாரமன்றுகையால்.

“ஆனந்தமய: என்றவிடத்திலே ‘மய’ என்பது விகாரத்தைச் சொல்வது. ஆக ஆனந்தத்தினின்று ஒருவிதமாக மாறிவந்த வஸ்துவே ஆனந்தமயனென்னப்படவேண்டும். பரமாத்மா விகாரமாகக்கூடியவனல்லன். மய என்பது இங்கே ‘விகாரமானது’ என்ற பொருளைச் சொல்வது கீழே ‘அன்னமய:’ என்ற தொடக்கத்திலேயே தெரியலானதே. உண்ணும் அன்னத்தின் விகாரந்தானே உடல்” என்னவேண்டா. ஜீவாத்மாவும், ‘பிறக்கிறவனல்லன், இறக்கிறவனல்லன்’ என்று விகாரமாகாதவனாகவே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் இங்கே விகாரமென்ற பொருள் யாருக்கும் பொருந்தாததால் ‘மய’ என்பது மிகவாயிருத்தல் (ப்ராசுர்யம்) என்ற பொருளில் வந்ததென அறுதியிடப்படும். இந்த ஆனந்தம் மிகவாயிருப்பது, ‘ எதினின்று

சொற்களெல்லாம் மனத்துடன் திரும்பிவிடுகின்றனவோ' என மேலே விவரிக்கப்படுகிறது. அதலால் ஆனந்தமயனென்னப்படுகிறவன் ஆனந்தம் நிறைந்தவனே; பரமாத்மாவே. உயர்வற உயர்நலம் இது ஜீவாத்மாவுக்குக் கூடாததாம்.

VIKĀRASABDAT NA ITI CHET NA PRACHURYĀT · (1-1-14)

If it is argued that there is the word which denotes an effect, no, because it denotes only abundance.

If it is said that the word *Anandamaya* means *Ananda Vikāra* (manifestation of *Ananda*) just as where Body is to be *Annamaya* it has to be taken to mean that Body is the manifestation of *Anna* or Food, and hence *Brahman* can not be *Anāndamaya* (because *Brahman* can not be any manifestation), the answer is, 'No; because, the suffix *Maya* does not indicate *Vikāra*, but means abundance or "Copiousness." It is only to explain this meaning of abundance or copiousness, that the *Ananda Meemāmsā*, i.e., investigation into *Ananda* was later started. Besides, if the suffix '*Maya*' is said to mean *Vikāra* or manifesation, it can not apply even to *Jeevātman*, for, it is said of *Jeevātman*, "He is not born, nor does he perish." The fact of 'no birth' shows that there can be no manifestation.

तद्धेतुव्यपदेशाच्च । १-१-१५.

"एष ह्येवानन्दयाति" इति जीवान् प्रति आनन्दयितृत्वव्यपदेशादयं परमात्मैव ॥१५॥

தத்தேதுவ்யபதேசாச்ச. தத்ஹேதுவ்யபதேசாத் ச. 1—1—15.

ஆனந்தத்திற்குக் காரணமாகவும் கூறப்படுவதால்.

' இவனே யல்லவோ ஆனந்தப்படுத்துகிறான் ' என்று ஜீவர்களுக்கு ஆனந்தத்தை விளைவிப்பதாக ஓதினதால் ஆனந்தமயன் பரமாத்மாவே.

The next sootra gives a further reason.

TAT-HETUVYAPADĒSĀT CHA: [1-1-15]

["*Anandamaya* is *Para Atman*]" **because He is declared as the Prime cause of Ananda in others.-**

In the passage "*Ēsha Hi Anandayati*" what is stated is. "He gives Ananda to others."

मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते । १-१-१६.

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इति मन्त्रवर्णोदितं ब्रह्मैव, "तस्माद्वा एतस्मादात्मनः" इत्यारभ्य, "आनन्दमयः" इति च गीयते । ततश्चानन्दमयो ब्रह्म ॥१६॥

மாந்த்ரவர்ணிகமேவ ச கீயதே. [illegible] **1-1-16**

மந்த்ரத்தில் முன் ஓதப்பட்டதே உரைக்கப்படுகின்றதே;

'ஸத்யமும் ஜ்ஞானமும் முடிவற்றதுமான ப்ரம்மம்' என்ற முன் மந்த்ரத்திலுள்ள சொற்களால் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மமே, "முதலில் தொடங்கப்பட்டு மந்திரத்திலும் விளக்கப்பட்ட ஆத்மாவினிடமிருந்து" என்றது தொடக்கமாக (ஆனந்தமய பர்யாயத்திலே) ஆனந்தமயனென்று உரைக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகையாலும் ஆனந்தமயம் ப்ரம்மமே.

A Still further reason is given——

MĀNTRA VARNIKAM ĒVA CHA GEEYATĒ: [1-1-16]

The same *Brahman*, referred to in the *Mantra*, as "*Satyam gñanam Anantam Brahma*" is the very thing referred to as *Atman* in the passage beginning with ("*Tasmāt Vāi Ētasmāt* ") and ending with ("*Anandamaya* ").

प्रत्यगात्मनः परिशुद्धं स्वरूपं मन्त्रवर्णोदितमित्याशङ्क्याह—

नेतरोऽनुपपत्तेः । १-१-१७.

परस्माद्ब्रह्मणः इतरः प्रत्यगात्मा न मन्त्रवर्णोदितः, तस्य, "विपश्चिता ब्रह्मणा" इति विपश्चित्त्वानुपपत्तेः । विविधं पश्यच्चित्त्वं हि विपश्चित्त्वम् । तच्च, "सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय" इत्यादिवाक्योदितनिरुपाधिकबहुभवनसङ्कल्परूपं सर्वज्ञत्वम् । तत्तु प्रत्यगात्मनः परिशुद्धस्यापि न संभवति, "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च" इति वक्ष्यमाणत्वात् । अतः परं ब्रह्मैव मान्त्रणिकम् ॥१७॥

'ஜீவாத்மாவின் சுத்தமான ஸ்வரூபமே மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டதாகும்' என்று வினா எழ உரைக்கிறார்—

நேதரோ²நுபபத்தே:. நேதரோऽநுபபத்தே: 1-1-17

ஜீவனன்று; கூடாதாதலின்.

பரப்ரம்மத்தைக்காட்டிலும் வேறான ஜீவன் மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டுள்ளானல்லன்; அவனுக்கு (அந்த மந்த்ரத்தில்) 'விபச்சித்தான ப்ரம்மத்துடன்' என்று கூறப்பட்ட விபச்சித்தன்மை கூடாதாகையால். விபச்சித்தன்மையாவது பல விதத்தையும் பார்க்கும் ஜ்ஞானத்தைப் பெற்றிருக்கை. அது தானும், மேலே, 'நான் (ப்ரபஞ்சமாய்) வெகுவாகக்கடவேன்; (அதற்காக) ஸமஷ்டியாகவும் பிறக்கக்கடவேன் என்று அவன் ஸங்கல்ப்பித்தான்' என்று விவரிக்கப்படுகிறதும், வெகுவாவதைப் பற்றியதுமான (கர்மாதீனமன்றி வரும்) ஸங்கல்ப்பத்தையுடைமையாய் ஸர்வமுமறிந்திருக்கையாம். இந்த குணம் சுத்தமான ஜீவாத்மாவுக்கும் கூடாதது; '(ஜீவாத்மாவுக்குப் பரமாத்மாவுடன் ஒப்புமை) உலகஸ்ருஷ்டி முதலிய வியாபாரங்கள் நீங்கலாகவாம்; அவை ஈச்வரனைக் கூறுமிடங்களிலுள்ளவையானதால். ஜீவனுக்கு அங்கு ப்ரஸ்தாவமில்லையாகையால்" என்று மேலே கூறப்படுவதால். ஆகையால் மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டது ப்ரம்மமேயாம்.

"To dispel the doubt raised by the opponent as to why the Brahman referred to in the *Mantra* should not be *Mukta Atman*, The *Sootrakāra* says—

NETARONUPAPATTEH (1—1—17)

He is not the other [Jeevo] because of inappropriateness.

It is said of *Brahman* (in that *Mantra*) as *Vipaṣchit* i. e., *Vividham Pasyat*, i.e., a person who has *Eekshaṇa*=the desire or the will to create the worlds of many varieties and to become such worlds Himself. That power or knowledge can not be said to exist even in a *Muktā Atmān* (Released Soul). This matter will be explained later on in *Jagad-Vyāpāra Varja-Adhikaraṇa* (4-4-6).

भेदव्यपदेशाच्च । १-१-१८.

"भीषास्माद्वातः पवते" इत्यादिना अग्निवायुसूर्यादिजीववर्गस्यानन्दमयात् प्रशासितुः प्रशासितव्यत्वेन भेदो व्यपदिश्यते । अतश्चानन्दमयः परमात्मेति ॥ योजनान्तरम्—"तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात् । अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" इति विज्ञानमयाज्जीवादानन्दमयस्य भेदो व्यपदिश्यते । विज्ञानमयो हि जीव एव; न बुद्धिमात्रम्, मयट्छ्रुतेः । अतश्चानन्दमयः परमात्मा ॥१८॥

பேதவ்யபதேசாச்ச. ஃபேத்வ்யபதேசாச்ச. 1-1-18

வேறுபாட்டை விளக்கியுள்ளதாலும்.

'இவனிடம் அஞ்சிக் காற்று வீசுகிறது' என்று தொடங்கி அக்னி, வாயு, ஸூர்யன் முதலான ஜீவர்களின், திரளுக்கு, ஆள்கின்ற ஆனந்தமயனைக்காட்டிலும் ஆளப்படுகின்றமையைக் கொண்டு வேறுபாடு விளக்கப்படுகிறது. ஆகையாலும் ஆனந்தமயன் பரமாத்மா. (வேறு உரையுமாம்). 'மநோமயனுக்கு

மேற்பட்டவனாய் ஓர் அவயவியாக வர்ணிக்கப்பட்ட விஜ்ஞானமயனைக்காட்டிலும் வேறாய் ஸூக்ஷ்மமாயுள்ள ஆத்மா ஆனந்தமயன்' என்று விஜ்ஞானமயமெனப்படும் ஜீவவர்க்கத்தை விட வேறுபாடு கூறப்பட்டதே. விஜ்ஞானமயமென்பது புத்திமட்டுமன்று; ஜீவனே; 'மய:' என்ற சொல் உள்ளதால். ஆகை…றைும் ஆனந்தமயன் பரமாத்மாவே.

BHEDA VYAPADESAT CHA : (1-1-18)

Also because the otherness or distinctness is clearly declared.

It is said that all deities *Vāyu*, *Sun*, *Agni* etc. are performing their duties for fear of Him (*Anandamaya)*. Besides, even in the beginning of the *Upanishad*, the distinctness of *Atman*, *Anandamaya* from *Vigñanamaya* (*Jeevatman*) is made clear. (*Vigñānamayāt*, *Anyōntara Atma*). Here *Vigñanamaya* means *Jeeva* and not mere knowledge (or *Buddhi*), otherwise, the suffix *maya* will be superfluous. Thus, the distinctness is clearly declared.

कामाच्च नानुमानापेक्षा । १-१-१९.

"सोऽकामयत" इत्यारभ्य "इदं सर्वमसृजत" इति कामादेव जगत्सर्गश्रवणात् अस्यानन्दमयस्य जगत्सर्गे नानुमानगम्यप्रकृत्यपेक्षा प्रतीयते। प्रत्यगात्मनो यस्य कस्यचिदपि सर्गे प्रकृत्यपेक्षास्ति। अतश्चायं प्रत्यगात्मनोऽन्यः परमात्मा ॥१९॥

காமாச்ச நாநுமாநாபேக்ஷா. காமாச்ச நா நுமா நாபேக்ஷா 1-1-19

ஸங்கல்ப்பத்திலைலே ஸ்ருஷ்டி செய்யுமிவனுக்கு
ப்ரக்ருதியின் ஸஹாயமும் வேண்டுவதில்லை.

'அவன் ஸங்கல்ப்பித்தான்' என்று தொடங்கி, 'இதையெல்லாம் நிருமித்தான்' என்று ஸங்கல்ப்பமாத்திரத்திலைலே

உலகினை ஸ்ருஷ்டிப்பதாக ஓதியிருப்பதால் இந்த ஆனந்தமயனுக்கு உலகத்தை நிருமிப்பதற்கு (தேஹம் இந்த்ரியம் என்றாற்போல் கருவியாயுள்ள) ப்ரக்ருதி வேண்டுமென்று நினைப்பதற்கில்லை. ஜீவாத்மா யாராயினும் சரி, ஸ்ருஷ்டி செய்வதற்கு அத்தகைய ப்ரக்ருதி வேண்டியதாகவுளது. ஆகையாலும் இவன் ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான பரமாத்மா. (ஸூத்ரத்தில் அநுமாந என்ற சொல் அநுமாநப்ரமாணத்தாலே கபிலாதிகளாலறியப்பட்டுள்ள ப்ரகிருதியென்ற காரணவஸ்துவைக் கூறும். அதன் கார்யங்களான தேஹாதிகளைக் கொள்வது இங்கு).

KĀMAT CHA NA ANUMĀNĀPEKSHĀ: [1-1-19]

And from the will alone; no requirement of any material help.

Anandamaya is *Paramatman* because He brings into existence the world by means of His mere will, without the help of anything like *Prakṛti*, i. e., material body etc., *Such* power is not possible in *Jeevātman*, for, he requires a body for anything. (Here *Anumana* means *Prakṛti* matter=body, senses etc.)

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति । १-१-२०.

"रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति" इति अस्मिन्— आनन्दमये रसशब्दनिर्दिष्टे, अस्य अयंशब्दनिर्दिष्टस्य जीवस्य, तल्लाभादानन्दयोगं शास्ति शास्त्रम् । प्रत्यगात्मनो यल्लाभादानन्दयोगः, स तस्मादन्यः परमात्मैवेत्यानन्दमयो ब्रह्म ॥२०॥

इति आनन्दमयाधिकरणम् ॥६॥

அஸ்மிந் அஸ்ய ச தத்யோகம் சாஸ்தி.

[illegible] 1-1-20.

இவனிடத்தில் இவனுக்கு ஆனந்தம் உண்டாவதையும் ஓதுகின்றது.

'ஆனந்தமானவனல்லனோ அவன். ஆனந்தமானவனை படைந்தே இவன் ஆனந்தமுள்ளவனாகிறான்' என்று இந்த

ரனென்னப்படும் ஆனந்தமயனிடத்தில் இந்த ஜீவனுக்கு இவனை யடைந்ததால் ஆனந்தம் உண்டாவதை வேதம் கூறுகிறது. ஜீவாத்மாவக்ஷரனை யடைவதால் ஆனந்தமுண்டாகின்றதோ, அவன் வேறு; ஆனந்தம் பெறுபவன் வேறு. ஆகையால் ஆனந்தமயன் பரமாத்மா. (20)

ASMIN ASYA CHA TADYOGAM SASTI: [—1—20]

As it is taught that Jeeva obtains Bliss in Him,

Asmin=in the *Anandamaya*, *Asya*=to *Jeeva*. *Tat Yōgam*=*obtaining* of *Ananda*. *Ṣasti*=teaches.

From the passage also, "He (Anandamaya) is Bliss; after getting the Bliss, the devotee becomes blissful", it is clear that *Anandamaya* is other than *jeevatman*.

(७) अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् । १-१-२१.

छान्दोग्ये "य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते"–"य एषोऽन्तरक्षिणि पुरुषो दृश्यते" इत्यक्ष्यादित्याधारतया श्रूयमाणः पुरुषः किं जीवविशेषः, उत परमपुरुष इति संशयः । जीवविशेष इति पूर्वः पक्षः । कुतः? सशरीरत्वात् । शरीरसंयोगो हि कर्मवश्यस्य जीवस्य स्वकर्मफलभोगायेति । राद्धान्तस्तु—"स एष सर्वेभ्यः पाप्मभ्य उदितः" इत्यादिना अपहतपाप्मत्वपूर्वककामेशत्वोपदेशात् तेषां च जीवेष्वसम्भवात् अयमक्ष्यादित्याधारः पुरुषोत्तम एव । स्वासाधारणविलक्षणरूपवत्त्वं च ज्ञानबलैश्वर्यादिकल्याणगुणवत् तस्य संभवति । श्रूयते च तद्रूपस्याप्राकृतत्वम्, "आदित्यवर्णं तमसस्तु पारे" इत्यादौ । सूत्रार्थस्तु—आदित्याद्यन्तश्श्रूयमाणः पुरुषः परं ब्रह्म । तदसाधारणापहतपाप्मत्वादिधर्मोपदेशात् ॥२१॥

அந்தரதிகரணம். (7)

(பொதுவாக, ஜீவாத்மாவைக்காட்டிலும் பரமாத்மா வேறா யிருக்கவேண்டுமென்று இங்கே மொழியப்பெற்றது. நம்மைப் போன்ற ஜீவன் ஜகத்திற்குக் காரணமாகமாட்டானென்றாலும் மிகச் சிறந்த புண்ணியம் வாய்ந்த ஜீவன் அங்ஙனமாகக்கூடும்.

ஆகவேயன்றோ ஆதித்யனையே பரமாத்மாவாக வேதம் நினைத்திருப்பதென்ற கேள்வியை யாராய்வது மேல் அதிகரணம்.)

சாந்தோக்யத்திலே, 'யாவனிவன் ஆதித்யமண்டலத்தினுள் பொன்மேனியனான புருஷன் காணப்படுகின்றான்', 'யாவனொருவன் கண்ணினுள் புருஷன் காணப்படுகின்றான்' என்று ஆதித்யனிலும் கண்ணிலும் இருப்பவனாக ஓதப்படுகின்ற புருடன் ஒருவித ஜீவனா, அல்லது வேறான பரமபுருஷனா என ஐயம் கிளர்கின்றது. ஜீவனேயென்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன்? அழகிய மயிருடையவன்: கால்நகம் வரையிலும் பொன்னாயிருப்பவன்; நீரிலே நின்ட தண்டிலே கதிரவன் கிரணங்கள் பட்டலர்ந்துள்ள தாமரைபோன்ற கண்களையுடையவன்' என்றவாறு உடலையுடையவனாக ஓதப்பட்டிருக்கிறானாதலின். உடலென்பது கர்மத்திற்குட்பட்ட ஜீவனுக்குத்தானே தன் வினையின் பலனை யனுபவிப்பதற்காக வருவது என்றவாறும் அது.

ஸித்தாந்தமாவது—'அத்தகைய இவன் எல்லாப் பாபங்களும் அண்டாதபடியுள்ளவனாய், 'உத்' எனப்படுகிறான். 'இப் மேல் உலகங்களுக்கும், அங்குள்ளாரின் இஷ்டங்களுக்கும் தானே ஈச்வரனாகிறான்' என்று வினையற்றமையையும் விசேஷமாக ஈச்வரனாயிருக்கின்றமையையும் உபதேசித்திருப்பதால் இவை ஜீவனுக்கு இருக்கக்கூடாவாகையால் கண்ணிலும் சூரியனிலு மிருக்குமிவன் புருஷோத்தமனே. உடலானது வினைப்பலனின் அனுபவத்திற்கேற்பட்ட தாகையாலே ஈச்வரனுக்கு அது எவ்வாறு கூடுமென்னவேண்டா. அவனுக்கு ஜ்ஞானம், பலம், ஐச்வர்யம் முதலான கல்யாணகுணங்கள் போலவே அவனுக்கே யாகக்கூடும் ஒப்பற்ற திவ்ய ரூபமும் இருக்கத்தகும். அவனுடைய உருவமானது இந்த ப்ராக்ருதியென்றதாலான ஜீவசரீரம் போலன்று அப்ராக்ருதமாயிருப்பதொன்றென்பது, 'தமஸ்ஸு எனப்படும் மூலப்ராக்ருதியைக் கடந்த இடத்திலே சூரியனைப்போல் விளங்கும் திருமேனியையுடைய மஹாபுருஷனை' என்றது போன்ற வாக்யங்களில் ஓதப்பெற்றுள்ளதே என்றதாம்.

ஸூத்ரங்களுக்குப் பொருளாவது—

அந்தஸ்தத்தர்மோபதேசாத். अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्. 1-1-21.

உள்ளிருப்பவன் ப்ரஹ்மமே

அதற்கேயாம் தர்மங்களையுபதேசித்திருப்பதால்.

ஆதித்யனுக்கும் கண்ணுக்கும் உள்ளே இருப்பவனாக ஓதப்பட்ட புருஷன் பரப்ரம்மமேயாவான். புண்யபாபங்களுக்கிடமாகாத தன்மை முதலான தர்மங்களையுபதேசித்திருப்பதா லென்றபடி. (21)

Antaradhikaraṇam 7.

ANTASTADDHARMOPADEṢAT: [1-1-21]

The Being said to exist inside the Sun and the Eye (is Brahman and not even an exalted Jeeva) because Its peculiar qualities are mentioned.

In the previous *Adhikaraṇa*, it was shown that generally *Jeeva* cannot be the World-cause; now, is shown that not even an exalted *Jeeva* can be the World-cause.

The Opponent argues that in *Chāndōgya*, to the Being which is the World-cause, is ascribed a body with organs like in the case of a human being. Hence, *Jagat Kāraṇa* is a kind of *Jeeva* or human being. The text referred to is, "the Being (to be meditated upon) is the *Purusha* or human being seen with golden body inside the Sun." He is further described to possess golden moustache, golden hair; (his) whole body down and including the nails is golden. His eyes are like lotus full blown by sun's rays (*Kapyāsam Pundareekam.*) It is also said that the same Person or Being is to be seen inside the eye with same golden body, etc.

The question therefore is that since body is associated with a *Jeevā* bound by *Karman* and he is

given the body to work out the fruits of his *Karman* the Being referred to above must be a *Jeeva*. True, the ordinary *Jeeva* has not the power to create the world; but since the Being here is one with the golden body, etc. he is not an ordinary *Jeeva*, but an exalted one, such as, the Sun in his *maṇḍala*, who has acquired by his merit and *Puṇya*, the powers of creating the world.

Answer: The same Being is called *'ut'* meaning that He is a person untouched by or unaffected by *Pāpman* (which here means the whole *Karman* as may be seen from the passage elsewhere *Sukṛtam dushkṛtam Sarvē Pāpmāna: Atō Nivartantē*) He is also described as the " Lord of the Upper Worlds and of the Nether Worlds, and this Lordship must be natural to Him as may be deduced by the use of the name *ut* earlier. These qualities are inappropriate and not possible in the case of *Jeeva* (however exalted). Again, with regard to the mention of the human body, it is an established fact from the authorities that just in the same way as He is free from all blemishes, and full of virtuous qualities, He possesses also a wonderful body. This body cannot be a material body, for it is said in *Purushasookta* (*Adityavarṇam Tamasas Tu Parē*), " Beyond the *Prakṛti maṇḍala*, Being with body resplendent as the Sun". Hence the Being referred to must be *Brahman* only.

भेदव्यपदेशाच्चान्यः । १-१-२२-

"य आदित्ये तिष्ठन्नादित्यादन्तरः" "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरः इत्यादिभिः जीवात् भेदव्यपदेशाच्चायं जीवादन्यः परमात्मैव ॥२२॥

इति अन्तरधिकरणम् ॥७॥

பேதவ்யபதேசாச்சாந்ய :. ஜேதவ்யபதேசாச்சாந்ய:. 1-1-22.

வேறாகச் சொல்லப்பட்டதாலும் ஒரு ஜீவனுமாகான்.

'ஆதித்யனிடத்திலிருப்பவன், ஆதித்யனைக்காட்டிலும் ஸூக்ஷ்மமானவன்;', 'ஜீவாத்மாவினிலிருப்பவன், ஜீவாத்மாவை விட ஸூக்ஷ்மமானவன்' என்றவாறு ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறு பட்டவனாக அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்திலோதப்பட்டிருப்பதாலும் ஆதித்யாதிஜீவர்களிலும் வேறான பரமாத்மாவே இவன்.(22)

BHEDA VYPADESACHANYA: [1—1—22]

Because distinctness is indicated.

For, in the texts *Antaryāmi Brāhmaṇa* in *Brihadāraṇyaka* it is said "Existing in the Sun and distinct from him", "Existing in all Jeevas and distinct from them". From this it is made clear that *Brahman* is distinct from the Sun or any other exalted *Jeeva*.

---

(८) आकाशः तल्लिङ्गात् । १-१-२३.

छान्दोग्ये 'अस्य लोकस्य का गतिरिति । आकाश इति होवाच सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति' इत्यत्र आकाशशब्दनिर्दिष्टं जगत्कारणं किं प्रसिद्धाकाशः उत समस्त-चिदचिद्वस्तुविलक्षणं ब्रह्मेति संशयः । प्रसिद्धाकाशः इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? आकाशशब्दस्य लोके तत्रैव व्युत्पत्तेः, 'यतो वा इमानि' इत्यादि-सामान्यलक्षणस्य, सदादिशब्दानामपि साधारणत्वेन 'आकाशादेव समुत्पद्यन्ते' इति विशेषे पर्यवसानात् । ईक्षणादयोऽपि आकाश एव जगत्कारणमिति निश्चिते सति गौणा वर्णनीया इति । राद्धान्तस्तु—''सर्वाणि हवा इमानि भूतानि, इति प्रसिद्धवन्निर्देशात्, प्रसिद्धेश्चेक्षापूर्वकत्वात् चिदचिद्वस्तु-विलक्षणं सर्वज्ञं ब्रह्म आकाशशब्दनिर्दिष्टमिति ।

सूत्रार्थस्तु....आकाशशब्दनिर्दिष्टं परमेव ब्रह्म, प्रसिद्धवन्निर्दिश्यमानात् जगत्कारणत्वादिलिङ्गात् ।

इति आकाशाधिकरणम् ॥८॥

ஆகாசாதிகரணம். 8.

ஆகாசஸ்தல்லிங்காத். 𑌆𑌕𑌾𑌶𑌸𑍍𑌤𑌲𑍍𑌲𑌿𑌙𑍍𑌗𑌾𑌤𑍍. 1-1-23.

(சிறந்த ஸங்கற்பம், சிறந்த ஆனந்தம் முதலான விசேஷங்களையுடைய சேதநாசேதநங்களுக்கு மேற்பட்ட ப்ரம்மமே ஜகத்காரணமென்னப்பட்டது கீழ். அசேதநமொன்றையே, அல்லது சேதநன் ஒருவனையே நேராகச் சொல்லும் சொல்லால் உரைக்கப்பட்டுள்ளபோது வேறாகச் சொல்வது சேராதென்ற கேள்வியை இனி இப்பாதத்தில் நான்கு அதிகரணங்களாலே விலக்குகிறார். அவற்றில் ஆகாசமென்கிற பெயரால் விளங்கக் கூறப்பட்டுள்ளதை வேறென்னலாகாதென்ற ஆக்ஷேபத்திற்கு இங்கு ஸமாதானம்.)

சாந்தோக்யத்திலே ஸாமத்திற்கு ஆதாரமென்னவென்று விசாரிக்குமிடத்திலே பூமியை கதியாகச் சொன்னபோது, 'இந்தப் பூவுலகுக்குக் கதி யேது' என்று கேட்கப்பட்டவன் '**ஆகாசம் கதி**' யென உரைத்தான். ஆகாயத்தினின்றே இந்த பூதங்களெல்லாம் உண்டாகின்றன. ஆகாயத்தில் லயிக்கின்றன என்பவாறு அதற்குக் காரணங்களும் கூறப்பெற்றன. இங்கு ஆகாசமென்கிற சொல் எல்லோருமறிந்துள்ள இவ்வானத்தைச் சொல்வதா, அல்லது எல்லா சேதநாசேதநங்களிலும் வேறானதொரு ப்ரம்மத்தையா என ஸம்சயமுண்டாகிறது. இவ்வானமே என்பது பூர்வபக்ஷம். எனெனில்— உலகில் வியவஹாரத்தைக்கொண்டு இந்தச் சொல்லுக்கு இதேயன்றோ பொருளாக ப்ரஸித்தியுள்ளது. தைத்திரியத்திலே இந்த பூதங்களுக்கும் பிறப்பும் பிழைப்பும் இறப்பும் எதனாலோ அது ப்ரம்மமென்று பொதுவிலே சொல்லப்பட்டிருப்பதாலும், ஸத்வித்யாதிகளில் உள்ள ஸத் என்றது போன்ற சொற்களும் பொதுவான பொருளைக் கூறுவதாலும், அது எது என்று விசாரிக்கும்போது ஆகாசத்தைச் சொல்லும் இச்சொல் உடனே, அது ஆகாயமென்று விளக்கியிருக்கப் பிறகு இதை

விட வேருக ப்ரம்மத்தை நினைப்பது கூடுமோ? ஆனால் ஸங்கற்பம், ஆனந்தம் என்ருற் போன்ற குணங்கள் இந்த வானத்திற்குக் கூடுமோ என்னலாம். வஸ்து இதுதான் என்று வியக்தமாகத் தெரிந்த பிறகு ஸங்கற்பம் முதலானவற்றைக் கூறும் வாக்யங்களுக்கு இதற்குத் தக்கபடி ஒருவாறு பொருளைக் கொள்ளவேண்டும். ஆகையால் இந்த மேற்பட்டதொன்று வேதாந்தத்திற் சொல்லப்பட்டதாகாது. இது பூர்வபக்ஷியின் வாதம்.

ஸித்தாந்தமாவது—'இந்த ஆகாசவாக்யமானது ப்ரம்மத்தை முதன் முதல் போதிக்கும் வாக்யமன்று. முன்னமே அறியப்பட்ட ஜகத்காரணத்தையே குறித்து அதன் உபாஸனத்தைச் சொல்லுகிறது என்பது ஹ வை என்ற சொற்களினின்று தெரியவரும். அச் சொற்கள் ப்ரஸித்தியைக் குறிக்கும். ஜகத்காரணம் ஏற்கனவே ப்ரஸித்தமாயிருப்பது ஸத்வித்யை முதலானவிடங்களிலே. அங்கே அது ஸங்கல்பத்தை முன்னிட்டே ப்ரஸித்தமாயிருப்பது. ஆகையால் சேதநரூப அசேதநரூபமானவற்றைக்காட்டிலும் வேறுபட்டு விலக்ஷணமாயிருந்துள்ளதொரு ப்ரம்மமே, 'ஆகாசம்' என்ற சொல்லாலுமிங்கே சொல்லப்பட்டதாம். ஆ=ஸமந்தாத்=எங்கும் காசதே=ப்ரகாசிக்கின்றது அதென்றவாறு பொருளைக்கொண்டிடுக.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது— ஆகாசபதத்தினால் கூறப்பட்டது பரப்ரம்மமே. அதனிடமே ப்ரஸித்தமான-ஜகத்திற்குக் காரணமாகுகை முதலான-குறியினால்.

Ākaṣādhikaraṇam 8.

ĀKASASTALLINGĀT : [1-1-23]

Akasa in the text quoted below is Brahman because marks distinctive or characteristic of Him are mentioned.

In the course of a discussion as to what is the Ādhāra or sustaining power of *Sāman* was said that *Pṛthvi* (i. e. this Earth) was the Sustainer, and to a further question, *Pṛthvi* is a perishable thing and it

cannot be the ultimate sustrainer, it was answered, *Akhāsa* is the final and ultimate *Adhāra.* Thus the text explains—

"From *Akāṣa* spring all creatures and in *Akāṣa* they get dissolved"

The opponent questions that since the word *Akāṣa* is generally known as one of the five elements, and as that *Akāṣa* is said to be the prime cause of all things, so *Akāsa* (in spite of being an *Achētana*) must be concluded as the World-cause.

Answer: By the use of the words *Ha, Vai* it is be clearly understood that a THING already well known as world-cause is mentioned here by the expression *Akāṣa*; the object of this text is not to ascribe qualities of world-cause to *Akāṣa*, one of the Elements. "How well known" is to be answered by quotation from the "*Ṣad Vidyā*" already dealt with as applyiny to a Being All knowing and Allpowerful. Here, the word *Akāṣa* should be undrstood thus: *Ā*: every where, *Kāṣatē*=shines. Hense, it denotes a Being effulgent everywhere: or it may be taken to mean as one who makes all beings shine (*Kaṣayati*). (8)

---

(९) अत एव प्राणः । १-१-२४.

छान्दोग्ये "प्रस्तोतर्या देवता प्रस्तावमन्वायत्ता" इति प्रस्तुत्य 'कतमा सा देवतेति । प्राण इति होवाच, सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति; प्राणमभ्युज्जिहते; सैषा देवता प्रस्ताव-मन्वायत्ता' इत्यत्र निखिलजगत्कारणतया प्राणशब्दनिर्दिष्टः किं प्रसिद्धः प्राणः ? उतोक्तलक्षणं ब्रह्मेति संशयः । प्रसिद्धप्राण इति पूर्वः पक्षः कुतः ? सर्वस्य जगतः प्राणायत्तस्थितिदर्शनात् स एव निखिलजगदेक

कारणतया निर्देशमर्हतीति । राद्धान्तस्तु—शिलाकाष्ठादिष्वचेतनेषु चेतनस्वरूपेषु च प्राणायत्तस्थित्यभावात्, 'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि' इति प्रसिद्धवन्निर्देशादेव हेतोः प्राणशब्दनिर्दिष्टं परमेव ब्रह्म । सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥

इति प्राणाधिकरणम् ॥९॥

ப்ராணாதிகரணம். (9)

அத ஏவ ப்ராண:. அத ஏவ ப்ராண: 1-1-24.
ஆகையினாலேயே ப்ராண என்ற சொல்லாற்
சொல்லப்பட்டது பரப்ரம்மம்.

சாந்தோக்யத்திலே, "ஸாமகானத்தின் பகுதியான ப்ரஸ்தாவம் என்பதைப் பாடுகின்றவரே! அப்பகுதியைச் சார்ந்த தேவதை யாதோ" என்று தொடங்கி மேலே, "எது அந்த தேவதை?" என்றான், 'அது ப்ராணன். இந்த ஸமஸ்தப்ராணிகளும் ப்ராணனிடமே யல்லவோ புகுகின்றன, ப்ராணனின்றே பிறப்படுகின்றன. இந்த தேவதை ப்ரஸ்தாவமென்ற பகுதியைச் சார்ந்ததாகும்' என்று மறுமொழி கூறினான்" என்று ஓதினவிடத்திலே எல்லா உலகிற்கும் காரணமாய்க் கூறப்பட்ட ப்ராணன் ப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவா, அல்லது முன்சொன்னபடியுள்ள ப்ரம்மமா என்று ஸந்தேஹமுண்டாகப் பூர்வபக்ஷமாவது—அது ப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவே. எனெனில், ப்ராணவாயுவானது ஆகாயம் போன்றதன்றே. எல்லாவுயிர்களுடைய இருப்பும் ப்ராணவாயுவுக்கு ஆதீனமாகவன்றோ அநுபவத்திலுள்ளது. எனவே அதைக் காரணமென்னலாமே என்றவாறு. ஸித்தாந்தமோ வென்னில்—கல், கட்டை முதலான அசேதந வஸ்துக்களுக்கும் தனிச் சேதநத்துவத்திற்கும் நிலை ப்ராணவாயுவுக்கு அதீனமாக இல்லையாகையாலும், முன் எடுத்த ஆகாசவாக்யத்திற் போலே இங்கும் பல வாக்யங்களில் முன்பே ப்ரஸித்தமான ஜகத்காரண நிலையையே நினைப்பூட்டுவது மாத்திரமாகையாலும் ஏற்கவே ப்ரஸித்தமான பரப்ரம்மமேயாம் இது என்றது.

Prāna—Adhikaranam. 9.

ATA EVA PRANA:

For the same reason Prana here means Brahman.

In the same *Chāndōgya*, there is a mention of *Praṇa* thus:

In the recitation of *Saman*, there are three portions, *Prastāva*, *Udgeetha*, and *Pratihāra*. In the course of a sacrifice, the *Prastōtṛ* (i. e. the reciter of *Prastāva*, was asked by *Rishi Ushas'i* as to who was the *Dēvatā* (presiding Deity) of that portion of *Samaṇ*. The reciter did not know and asked for information from *Ushasti*, to which he replied:, "The Deity is *Praṇa*"; and went on to say "In *Prāṇa* all creatures enter and from *Prāṇa* all creatures arise".

Hence an argument, similar to that in the previous *Adhikaraṇa* that *Praṇa* though an (*Achetena*) is the world-cause is started with the subtle addition. '*Praṇa* is indispensable to Life and so beeing in a different and better position than *Akasa* it may be considered as the World-cause.'

Answer—Apart from the answer derived from the use of the words *Havai* referred to already, there is the further answer that *Praṇa* has no function to perform in the case of inanimate things like wood and stone, or in a soul freed from body (*Mukta Atman*).

Hence it is to be concluded that what has been already described as the World-cause is referred to here according to the *Havai*, giving It however the name of *Prana*. Therefore *Prana* here means *Brahman* an ultimate cause of the sustenance of all things. (9

(१०) ज्योतिश्चरणाभिधानात् । १-१-२५.

छान्दोग्ये 'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते विश्वतः पृष्ठेषु सर्वतः पृष्ठेष्वनुत्तमेषूत्तमेषु लोकेषु इदं वाव तद् यदिदमस्मिन्नन्तःपुरुषे ज्योतिः' इत्यत्र जगत्कारणत्वव्याप्तनिरतिशयदीप्तियुक्ततया ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टं किं प्रसिद्धादित्यादिज्योतिः, उत परमेव ब्रह्मेति संशयः । प्रसिद्धज्योतिरिति पूर्वः पक्षः । कुतः? 'इदं वाव तद्यदिदमस्मिन्नन्तःपुरुषे ज्योतिः' इति कौक्षेयज्योतिषा प्रसिद्धेनैक्यावगमात्, स्ववाक्ये तदतिरिक्तपरब्रह्मासाधारणलिङ्गादर्शनाच्च । राद्धान्तस्तु—प्रसिद्धज्योतिषोऽन्यदेव परं ब्रह्मेह निरतिशयदीप्तियुक्तं ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टम् । कुतः? 'पादोऽस्य सर्वा भूतानि । त्रिपादस्यामृतं दिवि' इति पूर्ववाक्ये द्युसंबन्धितया निर्दिष्टस्यैव चतुष्पदो ब्रह्मणः, 'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिः' इत्यत्र प्रत्यभिज्ञानात् । तच्च परमेव ब्रह्मेति विज्ञातम्; सर्वेषां भूतानां तस्य पादत्वेन व्यपदेशात् । एवं परब्रह्मत्वे निश्चिते कौक्षेयज्योतिषः तदात्मकत्वानुसन्धानं फलायोपदिश्यत इति ज्ञायते ।

ஜ்யோதிரதிகரணம். (10)

சாந்தோக்யத்திலே, 'இந்தப் பரமாகாசத்திற்கு மேலிருந்து கொண்டு உலகுக்கு மேலாயும் எல்லாவற்றிற்கும் மேலாயும் உயர்வற உயர்ந்தனவுமான லோகங்களிலே ஒளி பரப்பி யாதொரு சோதி விளங்குகின்றது, அது இந்த உடலினுள் இருக்கும் சோதியேயாம்' என்ற வாக்யத்திலே இதே ஜகத்காரணமென ஊஹிக்கலாம் சிறந்த சோதியாகச் சொல்லப்பட்ட வஸ்து உலகப்ரஸித்தமான ஸூர்யன் முதலான சோதியா, அல்லது வேறு பரப்ரம்மமா என ஸம்சயம். 'உலகப்ரஸித்தமானதே' என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், 'இவ்வுடலினுள்ள சோதியே அது' என வோதப்பட்டதால் உடலினுள்ள சோதியானது வயிற்றிலிருக்கும் அக்னிதானகையாலே அத்துடன் ஒன்றாக அது அறியப் பட்டிருப்பதால் மேலும் இந்த வாக்யத்திலே வேறுதானென்பதற்கு ஸாதகமாக ஒன்றும் காணப்படவில்லையென்க.

ஸித்தாந்தமோ வென்னில், ப்ரஸித்தமானவற்றிற்கெல்லாம் மேலான ப்ரம்மமேயாம் இது, இத்தகைய ஒளியுள்ளதாக ஓதப்பட்டது. ஏனெனில், 'இதனுடைய பாதமாம் எல்லா ப்ராணிகளும்; பரமாகாசத்தில் இதனுடைய மூன்று பாகங்களாம் வஸ்து அழிவற்றுள்ளது' என்று நான்கு பாதங்களுள்ளதாய்ப் பரமாகாசத்தைச் சேர்ந்ததாகவும் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மமே முன் எடுத்த வாக்யத்திலே 'பரமாகாசத்திலுள்ள சோதி' என்ற சொல்லில் நினைக்கப்படுவது தோற்றுவதால். ஸர்வ ப்ராணிகளையும் பாதமாகச் சொல்லியிருப்பதாலே அது ப்ரம்மமே யன்றி வேறு சோதியாகாதென்பது தெரிந்த விஷயமே. ஆகில், இது ப்ரம்மமாகில், வயிற்றிலுள்ள சோதியான அக்னியோடு இதை ஒன்றாகக் கூறினது ஏனெனில், இத்தகைய உபாஸனத்திற்கு ஒரு பலனை யறிவிப்பதற்காக என்க. இதனுள் பரமாத்மா இருப்பது, 'அஹம் வைச்வாநரோ பூத்வா' என்ற கீதையிலும், 'தஸ்ய மத்யே மஹாந் அக்நி:....தஸ்யா: சிகாயா மத்யே' என்று தைத்திரீயத்திலும் ஓதப்பட்டுள்ளது.

Jyōtiradhikaranam 10.

In the previous *Adhikaraṇas*, the discussion was directed to investigating as to whether the object, in respect of which the texts selected attributed directly, and in so many words, the quality of being the world-cause, is *Brahman* or not. Now, the discussion relates to objects which, according to the texts selected, possess qualities which are appropriate only in a Thing which can be a World-cause.

In *Chāndogya* it is said that effulgence (*Jyōtis*,), which shines in the Heavenly worlds, highest and uppermost with nothing higher, is the same as the fire in the body of man (*Jaṭharāgni*), Question is whether this *Jyōtis* is the sun etc. (which we know) or *Brahman*. Since the *Jyōtis* is said to be the same

as the fire in the body (stomach) of man, it must necessarily refer to the *Jyōtis* like the sun. Again, the passage does not contain any words ascribing to the qualities solely attributable to *Para Brahman*.

Answer—The *Jyōtis* referred to is not the sun or any effulgent thing we know, for it is said earlier in the passage," All beings of the world are His Foot (1/4th part); other threeparts which are undying and indestructible It possesses in Heaven." (Note-This passage occurs also in *Purusha Sookta*). The thing referred to in this passage as existing in the heaven is what is referred to in the passage under consideration as *Jyōtis* above the Heaven, because the passage under consideration starts with the words *Yat* (यत्) and *Divas* leading to the inference that what is referred to in both is the same and both are said to exist in the heaven. We promise that what is referred to in the earlier passage is certainly *Brahman* for, all beings are said to be His Foot or 1/4th part. When that is concluded to be *Brahman*, the *Jyōtis* under consideration also must be *Brahman*.

How can this *Jyōtis* (Divine) be the same as the Fire in the stomach (or body)? What the *Upanishad* teaches to the devotee is that he should meditate on the Devine *Jyōtis* as the indweller (or Soul) of the Fire in the stomach to attain certain benefit (i. e. he becomes beautiful to the eyes and a man of fame by means of that meditation.)

सूत्रार्थस्तु—ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टं परं ब्रह्म; अस्य ज्योतिषः पूर्ववाक्ये सर्वभूतचरणत्वाभिधानात् । सर्वभूतचरणत्वञ्च परस्यैव ब्रह्मण उपपद्यते ॥२५॥

இனி ஸூத்ரார்த்தம்—

ஜ்யோதிச்சரணபிதாநாத். ஜ்யோதிஶ்சரணாபி⁴தா⁴நாத் 1-1-25.

ஜ்யோதி : என்ற சொல்லாற் சொல்லப்பட்டது பரப்ரம்மமே. (முன் வாக்யத்திலே ஸர்வப்ராணிகளையும் இதற்குப்) பாதமாக ஓதியிருப்பதால்.

எல்லா ப்ராணிகளும் பாதமாவது பரப்ரம்மத்திற்குத் தானே கூடும்; உலக ப்ரஸித்தமான சோதிகளுக்குக் கூடுவதன்றே.

The meaning of the *Sootra* is as follows—

JYOTISCHARANABHIDHANAT : 1—1—25

Jyotis is *Brahman*, because all these beings are said to be its (jyotis') foot

छन्दोभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्पण-निगमात् तथा हि दर्शनम् । १-१-२६.

'गायत्री वा इदं सर्वम्' इति गायत्र्याख्यच्छन्दसः प्रकृतत्वात् सर्वभूतपादत्वेन गायत्र्या एवाभिधानान्न ब्रह्मेति चेत्—नैतत् । तथा चेतोर्पणनिगमात । गायत्री यथा भवति, तथा ब्रह्मणि चेतोर्पणोपदेशात् । गायत्रीसादृश्यं चतुष्पात्त्वं ब्रह्मण्यनुसन्धेयमित्युपदिश्यते गायत्र्याः सर्वात्मकत्वानुपपत्तेरित्यर्थः । तथा हि दर्शनम् । तथा अन्यत्रापि अच्छन्दस एव सादृश्यात् छन्दश्शब्देनाभिधानं दृश्यते—ते वा एते पञ्चान्ये पञ्चान्ये दश संपद्यन्ते इत्यारभ्य सैषा विराडन्नात इति ॥२६॥

சந்தோபிதாநாத் நேதி சேத்ந ததா சேதோர்பணநிகமாத் ததா ஹி தர்சனம்— *ச²ந்தோ³பி⁴தா⁴நாந்நேதி சேந்ந ததா² சேதோர்பண நிக³மாத் ததா² ஹி த³ர்ஶநம்.* 1-1-26.

காயத்ரீச்சந்தஸ்ஸை ஸர்வ பூதங்களாம் பாதமுள்ளதாகச் சொல்லியிருப்பதால் இப்பாதமுள்ளது இங்கு ப்ரம்மமன்றென்ன வேண்டா. ப்ரம்மத்தை காயத்ரீயைப் போன்றதாக மனதிற் கொள்ளவேண்டுமென்றதே முடிவானதால். அதைப் போலிருப்பதற்காக அவ்வாறு சொல்வதை (வேறிடத்திலும்) காணலாமே.

'இந்த பூதமெல்லாம் காயத்ரியே' என்று காயத்ரியென்ற சந்தத்தைத் தொடங்கியிருப்பதாலே ஸர்வபூதங்களையும் பாதமாக உடையதாக காயத்ரீயே சொல்லப்பட்டிருக்கிறதேயன்றி ப்ரம்மமன்று என்னவேண்டா. காயத்ரீ எவ்வாறோ, அவ்வாறே ப்ரம்மமுமென்று ப்ரம்மத்தினிடம் மனதைச் செலுத்தவேண்டுமென்பதே. அங்குக் கருதப்பட்டதால் காயத்ரியைப் போல் நான்கு பாதங்களுள்ளதாக ப்ரம்மத்தை நினைத்து உபாஸிக்க வேண்டுமென்பதே உபதேசிக்கப்படுகிறது இங்கு. ஏனெனில், காயத்ரி யென்ற சந்தத்துக்கு ஸர்வமாயிருக்கும் தன்மை கிடையாதே. இப்படி சந்தஸ்ஸல்லாததொன்றைச் சந்தஸ்ஸுக்கும் அதற்குமுள்ள ஒப்புமையை யிட்டுச் சந்தஸ்ஸைச் சொல்லும் சொல்லாலே சொல்வது வேறிடத்திலும் காணப்படுகிறது. (சாந்தோக்யத்தில் ஸம்வர்க்கவித்யையில் வாயு முதலானவைந்தையும் ப்ராணன் முதலான ஐந்தையும் கூறி உரைத்துவிட்டு) 'ஐந்தும் மற்றோரைந்துமான இவைகள் மொத்தம் பத்தாகின்றன' எனத் தொடங்கி, 'இதுவே விராட்டாகும்; அன்னத்தைப் புசிப்பதுமாம்' என்னப்பட்டது. இவற்றை விராட் என்றது விராட் என்கிற சந்தஸ்ஸுக்குப் பாதம் தோறும் பத்து அக்ஷரங்களானபடியாலே இதுவும் பத்துருவானதாலே ஒப்பாயிருப்பதாலென்க. (சில காயத்ரீக்கு நான்கு பாதங்கள் உள என்பதை ஸ்ரீபாஷ்யத்தில் காண்க.) 26

CHANDOBHIDHANAT NETI CHET. NA, TATHA CHETORPA-NANIGAMAT TATHA HI DARSANAM. 1—1—26.

"If it is contended that because of the mention of *Gayatri chandas* in the previous passage what is refered to in *mantra* is not *Brahman*, No. because meditation of *Brahman* in the likeness of *Gayatri* is taught there. Such instances are found elsewhere."

If it is said that as the sentence previous to the passage '*Pādōsya*' mentions only *Gāyatri* (a metre) we can not conclude that *Brahman* is what is referred to in the mantra, that is not so; because the very passage must be taken to mean that *Brahman* should be meditated upon with four *pādas* like *Gāyatri*. (Note: Some kinds of *Gāyatri* have 4 *pādas*=feet: *Brahman* also has four *pādas.)* This word "*Gayatri*" is used in the sense of *Brahman* based upon the likeness between the two. There are instances in the *Upanishads* where the words denoting *chandas* have been used to denote some similar things. Thus in *Samvaragavidyā* the word *virāṭ* is used to denote 'Ten' because that *chandas* contains ten letters. The sentence is, " These five (*Vāyu* etc.) and those five (*Prāṇa* etc.) become ten and are thus *virat*".

भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् । १-१-२७.

मूतपृथिवीशरीरहृदयानि निर्दिश्य, सैषा चतुष्पदा इति भूतादीनां पादत्वव्यपदेशश्च ब्रह्मण्येवोपपद्यत इति ब्रह्मैव गायत्रीशब्दनिर्दिष्टमिति गम्यते ॥२७॥

பூதாதிபாதவ்யபதேசோபபத்தேச்சைவம்.

𑌭𑍂𑌤𑌾𑌦𑌿𑌪𑌾𑌦𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑍋𑌪𑌪𑌤𑍍𑌤𑍇𑌶𑍍𑌚𑍈𑌵𑌮𑍍 । 1—1—27.

பூதங்கள் முதலான பாதங்களைப் பணித்திருப்பதாலுமிவ்வாறேயாம்.

பூதங்கள், பூமி, உடல், ஹ்ருதயம் என்று நான்கைச் சொல்லிவிட்டு, 'இவ்வாறான இந்நான்கு பாதங்கள் உள்ளது' என்று பூதம் முதலியவற்றைப் பாதங்களாகப் பணித்ததும் ப்ரம்மத்திற்குத்தான் பொருந்துமாகையாலே காயத்ரி என்ற சொல் ப்ரம்மத்தைக் குறிப்பதேயாம். (27)

BHOOTADIPADAVYAPADESOPAPATTESCHAIVAM: [1-1-27.]

It is so, also because of the appropriateness of the mentioning of Beings etc., as feet of the Gayatri.

That *Gāyatree* is used in the sense of *Brahman* is clear, not only from the passage from *Purusha Sookta*, but also from the very passage which begins with the word *Gāyatree*. There it is mentioned that *Bhootas* (all beings), *Pṛthvee* (earth), *Ṣareera* (all bodies) and *Hṛdaya* (hearts) are all four feet of *Gāyatree*. As a *Chandas Gāyatree* cannot have these as feet, hence the word *Gayatree* denotes *Brahman*.

उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्य-विरोधात् । १-१-२८.

"पादोस्य सर्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि" इति पूर्ववाक्योदितं परं ब्रह्मैवास्तु । तथापि "अथ यदतः परो दिवो ज्योतिः" इति द्युसम्बन्ध-मात्रेण नेह तत् प्रत्यभिज्ञायते; तत्र चात्र च उपदेशप्रकारभेदात् । तत्र हि दिवि इति द्यौः सप्तम्या निर्दिश्यते । इह च, "दिवः परो ज्योतिः" इति पञ्चम्या । ततो न प्रतिसन्धानमिति चेन्न—उभयस्मिन्नपि व्यपदेशे उपरिस्थितिरूपा-र्थैक्येन प्रतिसंधानाविरोधात् । यथा वृक्षाग्रे श्येनः, वृक्षाग्रात्परतः श्येनः इति ॥२८॥

इति ज्योतिरधिकरणम् ॥१०॥

உபதேசபேதாந்நேதி சேந் ந, உபயஸ்மிந்நப்யவிரோதாத்.

உவடுஎஸடுவஷாவெந்டு அசி ந, உஹயுஸீநவஜிவொயாக 1-1-28

சொல்லும் வகையில் முன் பின் வேறுபாடிருப்பதால் முன்சொன்னதும் இதுவுமொன்றன்று என்னவேண்டா. இரு வகை யுபதேசத்திலும் முரண்பாடொன்றுமில்லையே.

'எல்லா பூதங்களும் இதற்குப் பாதம்' என்று முன்னம் மொழியப்பெற்றது பரப்ரம்மமே யாகுக. ஆகிலும் இங்கு விசாரிக்கப்படும் வாக்யத்திலே, 'இந்தப் பரமாகாசத்திற்குமேலேயிருக்கும் சோதி' யென்ற விடத்திலே பரமாகாசத்தைக் குறித்தது மட்டைக்கொண்டு முன்சொன்ன ப்ரம்மமே நினைக்கப்படுகிற தாகாது. அங்கு, 'பரமாகாசத்தில்' என ஏழாம்வேற்றுமை; இங்கு, 'பரமாகாசத்திலும் மேலாக' என்று ஐந்தாம் வேற்றுமை என வேறுபாடு இருப்பதால் அதே இது என்னலாகாது என்னவேண்டா. இருவகையான வார்த்தையிலும், அதன் மேல் இருக்கின்றமை யென்ற பொருளொன்றே கூறப்படுவதால் அதே இது எனவறியலாமே. 'மரத்தின் உச்சியில் பறவை' யென்றாலும், 'மரத்தின் உச்சியிலும் மேல் பறவை' யென்றாலும் ஒரே பொருள் கொள்வது போலவாம் இது. (மரத்தின் நுனியில் இருக்கிறதென்றாலும் மரத்தின் கிளைக்குள் புகுந்து மேலே காணலாகாதபடி இருக்கின்றதென்ற பொருளில் லே. கிளைக்குமேலேதானே இருக்கவேண்டும். அதுபோல் பரமாகாசத்தில் ஓரிடத்தில் மேற்புறத்தில் இருக்குமதை பரமாகாசத்திருக்கிறதாகச் சொல்வதில் விரோதம் யாது? (நாம் பூமியிலிருக்கிறோ மென்றாலும் பூமியின்மேலிருக்கிறோமென்றாலும் ஒன்றே). ஆகையால் இங்கு சோதி எனப்பட்டது சூரியன் முதலான சோதிகளுக்கு மேற்பட்டதொன்றேயாம். (28)

UPADESABHEDAT NETI CHET, NA, UBHAYASMIN AFYAVIRODHAT.1—1—28

If it be contended 'No, because the statement (about the connection with heaven) is different, the reply is, 'No, there is no conflict.'

It is further argued that though the word *Div* Heaven is mentioned both in the *Purushasookta* and also in the present passage, there is a difference in the use of that word: in one case, heaven is said to be *Ādhara* (place of existence or of rest) of the *Brahman* and in the present passage the *Jyōtis* is said to be shining *above* Heaven. Hence they cannot be th

same. *Answer*: This is not so; there is really no difference between the passages "in the heaven" and "above the heaven." Both convey the same meaning. For when we say that a bird sits in the top of the tree, we mean only that it sits above the top of the tree, and not inside the top of the tree.

---

(११) प्राणस्तथाऽनुगमात्। १-१-२९.

कौषीतकिब्राह्मणे प्रतर्दनविद्यायाम्, 'त्वमेव मे वरं वृणीष्व यं त्वं मनुष्याय हिततमं मन्यसे' इति प्रतर्दनेनोक्त इन्द्रः, 'प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व इत्याह।' अत्र हिततमोपासनकर्मतया निर्दिष्ट इन्द्रप्राणशब्दाभिधेयः किं जीवः? उत परमात्मेति संशयः। जीव इति पूर्वः पक्षः। कुतः? इन्द्रशब्दस्य जीवविशेषे प्रसिद्धेः, प्राणशब्दस्यापि तत्समानाधिकरणस्य स एवार्थ इति, "तन्मामायुरमृतमित्युपास्स्व" इति तस्यैवोपास्यत्वोपदेशात् इति। राद्धान्तस्तु—इन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टं जीवादर्थान्तरभूतं परं ब्रह्म, "स एष प्राण एव प्रज्ञात्माऽऽनन्दोऽजरोऽमृतः" इतीन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टस्यैवजीवेष्वसंभाविताऽऽनन्दत्वाजरत्वामृतत्वादिश्रवणात्। सूत्रार्थस्तु—उपास्यतयोपदिष्टम् इन्द्रप्राणशब्दाभिधेयं परं ब्रह्म। तथेति प्रकारवचनः। परब्रह्मप्रकारभूतेष्वस्यानुगमात् ॥२९॥

இந்த்ரப்ராணுதிகரணம் (11)

கௌஷீதகிப்ராம்மணத்தில் ப்ரதர்தன வித்யையில், 'நீர் மனிதனுக்கு மிக்க ஹிதமாக எதனை நினைக்கின்றீரோ அதனை நீரே (எனக்காக) கோரிக்கூறும்' என்று ப்ரதர்தனனென்ற அரசனால் சொல்லப்பட்ட இந்த்ரன், 'நான் ப்ராணனும், ப்ராஜ்ஞையுள்ள ஆத்மாவுமாகிறேன். அப்படிப்பட்ட என்னை ஆயுஸ்ஸென்றும் (அம்ருதம்) அழிவற்றதென்றும் உபாஸனம் செய்யக்கடவாய்' என்றான். இங்கு மிக்க ஹிதமான உப

ஸனத்திற்குச் செய்யப்படுபொருளாக இந்த்ரனைக் கூறும் சொல்லினாலும் ப்ராண சப்தத்தினாலும் சொல்லப்பட்டது ஜீவனா, அல்லது பரமாத்மாவா என்று ஸம்சயம் உண்டாம். ஜீவனென்பது பூர்வபக்ஷம். அந்தப் பக்ஷத்திற்கு யுக்தி யாதெனில், இந்திரனாவான் ஜீவன் என்பது உலகப்ரஸித்தமன்றோ. அவனையே ப்ராணனாகக் கூறியிருப்பதால் ப்ராணபதத்தினாலும் அவனையே கொள்ளவேண்டும். ஆகையால், 'என்னை ஆயுளாகவும் அம்ருதமாகவும் உபாஸிப்பாயாக' என்று அவனே உபாஸிக்க வேண்டியவனே சொல்லப்படுகிறது.

ஸித்தாந்தமாவது—இந்த்ரனைக் கூறும், 'மாம்' என்பது போன்ற சொல்லும் 'ப்ராண' என்ற சொல்லும் இந்திரனென்கிற ஜீவனினும் வேறான பரப்ரஹ்மத்தையே குறிக்கும். 'இந்த ப்ராணன்தான் ப்ரஜ்ஞையுள்ள ஆத்மா, ஆனந்தமானது, கிழத்தனமும் மரணமுமில்லாதது' என்று ஜீவனுக்கு இருக்க மாட்டாத ஆனந்தத் தன்மை முதலானவற்றைக் கூறியிருப்பதால்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—

ப்ராணஸ் ததாநுகமாத்—ப்ராணஸ்ஸமாநுகமாத் 1-1-29.

உபாஸிக்கப்பட வேண்டியதா யுபதேசிக்கப்பட்டதும் இந்த்ரவிசேஷணமான ப்ராண சப்தத்தால் சொல்லப்பட்டது மானது பரப்ரம்மமே. ஆனந்தத்தன்மைபோன்ற ப்ரம்மஸ்வ பாவங்களின் சேர்க்கை இதற்கே பின் பணிக்கப்பட்டிருப்ப தால்.

Indrapraṇadhikaraṇa: 11

This *Adhikaraṇa* is called *Indra Praṇādhikaraṇa*, since there is already an *Adhikaraṇa* as *Pr..ṇādhikaraṇa*, to distinguish this from the other. The above name is appropriately given as *the* passage quoted is one spoken by *Indra.* In *Kausheetaki Brāhmaṇa* occurs the *Pratardanavidya.* King Pratardana, who having gone over to *Indra's* world and helped *Indra* in the fight with the *Asuras,* was asked by *Indra* as to what boon he would like to have. He replied, "You

decide whatever is the most beneficial to a mortal and give it to me." Then Indra said "I am *Prana* and *Pragñatman=intelligent* self. You meditate on me as Life (*Ayus. Prana*) and as immortal (*Amrta*) *Here* the investigation is as to what is meant by 'I' and 'me' and '*Prana*'.

Opponent: It relates to the *Jeeva* because the words "I" and "me" spoken by *Indra* should ordinarily refer to *Indra* himself especially as in the sentence previous, where it is said, 'he went to Indra's place'. The word *Indra* cannot but refer to *Indra* i.e. a *Jeeva*. Even the word "*Prana*" in the context must be taken to mean *Prāṇa* of *Indra* as is clear from the sentence "*I am Prana*". Therefore the person to be meditated upon is *Indra* only.

Answer: There occurs the passage "The person indicated by *Prāṇa Pragñātman* is Bliss without old age or death." Such qualities are not compatible with a *Jeeva*. Hence what is directed to be meditated upon is *Para Brahman*.

Meaning of the *Sootra* is—

PRANASTATHANUGAMAT: (1-1-29.)

Prana (word used by *Indra*) is *Paramatman* because there follow qualities applicable to *Brahman* only.

न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसंबन्ध-
भूमा ह्यस्मिन् । १ १ ३०.

नायमुपास्यः परमात्मा—"मामेव विजानीहि". "तं मामायुरमृत-मित्युपास्स्व" इति प्रज्ञातजीवभावस्येन्द्रस्य वक्तुः स्वात्मन उपास्यत्वोप-

देशात् । उपक्रमे जीवभावनिश्चये सति उपसंहारस्य तदनुगुणतया नेयत्वादिति चेन्न, अध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन्—आत्मनि संबन्धः अध्यात्मसंबन्धः; तस्य बहुत्वम् । जीवादर्थान्तरभूतात्मासाधारणधर्मसम्बन्धबहुत्वमस्मिन् प्रकरणे उपक्रमप्रभृति आ उपसंहारादुपलभ्यते । उपक्रमे तावत् "यं त्वं मनुष्याय हिततमं मन्यसे" इति ह्यनेनोच्यमानमुपासनं परमात्मोपासनमेव, तस्यैव हिततमत्वात् । तथा, "एष एव साधु कर्म कारयति" इत्यादिसाध्वसाधुकर्मणोः कारयितृत्वं परमात्मन एव धर्मः । तथा "तद् यथा रथस्यारेषु नेमिरर्पिता नाभावरा अर्पिताः," इति सर्वाधारत्वञ्च तस्यैव धर्मः; आनन्दादयश्च; "एष लोकाधिपतिरेष सर्वेशः" इति च । हीति हेतौ । अतः परं ब्रह्मैवायमित्यर्थः ॥३०॥

ந வக்துராத்மோபதேசாத் இதி சேத்—அத்யாத்மஸம்பந்த பூமா ஹ்யஸ்மிந்.
𑌨 𑌵𑌕𑍍𑌤𑍁𑌰𑌾𑌤𑍍𑌮𑍋𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌦𑌿𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌦𑌧𑍍𑌯𑌾𑌤𑍍𑌮𑌸𑌮𑍍𑌬𑌨𑍍𑌧𑌭𑍂𑌮𑌾 𑌹𑍍𑌯𑌸𑍍𑌮𑌿𑌨𑍍. (1—1—30)

'அல்ல. சொல்லுகிறவன் தன்னையே உபதேசிப்பதால்' என்னவேண்டா. பரமாத்மாவுக்கு ஸம்பந்தப்பட்டவை பல வல்லவோ இங்கு உள.

ப்ரதர்தந வித்யையில் உபாஸிக்கப்படுமவன் பரமாத்மா வல்லன். 'என்னையே உபாஸிக்கக்கடவாய்,' 'அப்படிப்பட்ட என்னை ஆயுள் என்றும் அழிவற்ற வஸ்து வென்றும் உபாஸனம் செய்' என்று உபதேசிக்கும் இந்திரன் தன்னையே உபாஸிக்கப் படவேண்டியவனாக உபதேசித்திருக்கிறான். இந்திரன் ஜீவ னென்பது எல்லோருக்கும் ப்ரஸித்தமன்றோ! ஆனந்தத்தன்மை முதலானவற்றைச் சொல்லுமவை முடிவில் இருப்பனவாகை யாலே முதலில் ஏற்பட்டதற்குத் தக்கபடி அவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ளவேண்டும்' என்று பூர்வபக்ஷி கேட்கலாம் அது சரியன்று. ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான ஆத்மாவிற்கே ஆகும் தர்மங்களின் சேர்க்கை பலவாக முதலினின்று முடிவு வரையில் காணக்கிடக்கின்றன. முதன்முதல், 'மனிதனுக்கு எதை மிக்க ஹிதமாக நினைக்கிறீரோ' என்ற வாக்யத்தினால்

உரைக்கப்பட்ட உபாஸனம் பரமாத்மாவின் உபாஸனமேயாம். அதுவே மிக்க ஹிதமாகையால். மேலே, 'இவன்தானே நல்வினையைச் செய்விக்கிறான்' என்று தொடங்கி, நல்வினை தீயவைகளான கர்மங்களைச் செய்விக்கும் தன்மை சொல்லப் பட்டது பரமாத்மாவினுடையதேயாம். 'ரதத்தின் இலைகளிலே வட்டையும், இலைகள் குடத்திலும் எங்ஙனம் நிற்கவைக்கப்பட் டிருக்கின்றனவோ, அங்ஙனமே இந்த அசேதந பூதங்கள் ஞான ஸ்வரூபர்களான ஜீவர்களிலும் ஜீவர்கள் ப்ராணனிலும் நிறுத்தப் பட்டிருக்கின்றபடி' என்று எல்லாவற்றிற்கும் ஆதாரமா யிருக்கை சொல்லப்பட்டதும் அவனுக்கேயாம். கீழ்ச்சொன்ன ஆனந்தாதிகளும்; 'இவன் உலகங்களுக்கு ஸ்வாமி, இவன் எல்லாவற்றையும் ஆள்பவன்' என்பனவும் உள. ஆகையால் ப்ராணன் இங்கு பரப்ரம்மமே. (ஹி என்பது இப் பல தர்மங் களின் இருப்பை ஹேதுவாகக் காட்டுகிறது.) (30)

NA VAKTURĀTMOPĀDESĀT ITI CHET, ADHYĀTMA SAMBANDHA BHOOMA HI ASMIN: (1—1—30.)

(The Opponent says) That cannot be so, because the Speaker (i. e., *Indra*) speaks about himself by using the words "I" and "me" The answer is, "[That is not correct] because in this chapter are referred to many qualities appertaining to *Brahman*."

The further question of the opponent is :—When in the beginning of the Chapter, it has to be accepted that the words "I" and "me" used by *Indra* mean *Indra* (the *Jeeva*), then the words at the end, i. e., *Ānanda*, *Ajara*, and *Amṛta* must naturally mean qualities, or qualifications only appertaining to him as *Jeeva*.

Answer: In the course of this Chapter so many and various qualities solely appertaining to *Brahman* are mentioned; in view of this large number, the words selected by the opponent though they occur

in the first portion, must receive interpretation so that they denote *Brahman* only. In the first place, "what you consider as the most beneficial to man", what is most beneficial is only meditation on *Brahman*; for it alone can lead to Eternal Bliss.

Secondly, "He prompts him to perform good action when He wants to raise him up on the way to *Mōksha*. When he wants to push him down, he makes him commit bad acts". This power to prompt all actions is one that is the attribute of *Brahman* only.

Āgain, just as the circumference of wheel is set on the spokes (for rest (*adhāratva*) and spokes rest on the navel, so the *bhōotas* (*Achētanas*) rest on *Jeevas* and the *Jeevas* on *Prāṇa*". This All-Supporting quality is possible in the highest *Ātman* only. Again, He is stated as the Lord of All, and the Controller of All.

The qualities of Ānanda etc. have already been mentioned. So all these attributes must refer to only *Paramātman*. Hence in view of the above large number of qualities, the words "I" and "me" in the beginning must contextually mean *Paramātman*. (30)

परमात्मैवोपास्यश्चेत्—कथमिन्द्रः, "मामुपास्स्व" इत्युपदिदेश—इत्यत आह—

शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् । १-१-३१.

इन्द्रस्य जीवस्यैव सतः स्वात्मत्वेनोपास्यभूतपरमात्मोपदेशोऽयं शास्त्रदृष्ट्या । "अन्तःप्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा", "तत्त्वमसि", "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरं य

आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः", "एष सर्वभूतान्तरात्माऽपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः" इत्यादीनि हि शास्त्राणि परमात्मानं जीवात्मन आत्मतयोपदिदिशुः । अतो जीवात्मवाचिनः शब्दाः जीवात्मशरीरं परमात्मानमेव वदन्तीति शास्त्रदृष्ट्यार्थस्य तस्य "मामेव विजानीहि", "माम्.... उपास्स्व" इति स्वात्मशब्देन परमात्मोपदेशो न विरुध्यते । यथा वामदेवः शास्त्रदृष्ट्या स्वात्मशरीरकं परमात्मानं पश्यन्, अहमिति परमात्मानमवोचत्, "तद्धैतत् पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदे, अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवानृषिरस्मि विप्र" इति ॥३१॥

பரமாத்மாவே உபாஸிக்கப்படுகிறானாகில், இந்திரன், 'என்னை உபாஸி' என உபதேசித்தது எங்ஙனமெனில்— கூறுகிறார்—

சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா து உபதேசோ வாமதேவவத்.

ஶாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா தூபதேஶோ வாமதேவவத் (1—1—31)

சாஸ்த்ரத்ருஷ்டியைப் பின்பற்றியதாம் இவ்வுபதேசம்; வாமதேவர் கண்டது போலே.

தான் ஜீவனாகவேயிருக்கும் இந்த்ரன் தனக்கு அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவை இவ்வாறு உபதேசிப்பது சாஸ்த்ரமூலமான அறிவைக் கொண்டாம். "பூதங்களுக்கு உள்ளே புகுந்து அநுப்ரவேசஸங்கல்பம் செய்கின்றவனாய் ஸர்வர்க்குமாத்மாவாகிறவன்.", "(அந்தக்காரணமன்று உனக்கு அந்தர்யாமியான பமயாலே) நீ அதுவாகிறாய்", "யாவனொருவன் ஜீவாத்மாவில் இருக்கிறான்; ஜீவாத்மாவைக்காட்டிலும் ஸூக்ஷ்மமானவன், யாவனொருவனை ஜீவாத்மா அறிகிறானல்லன், எவனுக்கு ஜீவாத்மா உடலாவான், யாவன் ஜீவாத்மாவை அந்தர்யாமியாய் நியமிக்கின்றான், அவனே உனக்கும் ஆத்மா, அந்தர்யாமி; அழிவற்றவன்", "இவன் ஸர்வப்ராணிகளுக்கும் உள்ளிருக்கும் ஆத்மா; பாவங்களண்டாதவன்; பரமபதத்திலிருப்பவன்; சிறப்பாக விளங்குகின்றவன்; ஒருவன்; நாராயணனென்ற திருநாமமுடை

யவன்." என்பவை முதலான சாஸ்த்ரவாக்யங்கள் பரமாத்மாவை ஜீவாத்மாவின் உள்ளிருக்கும் ஆத்மாவாகவல்லவோ உபதேசித்தன. ஆகவே ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும் சொற்கள் அவனை உடலாக உடைய பரமாத்மாவையே சொல்லுகின்றனவென்று சாஸ்திரமூலமாகப் பொருள் அறிந்த அவ்விந்திரன். 'என்னையே உபாஸிப்பாயாக' என்று தன்னைச் சொல்லும் சொல்லால் பரமாத்மாவைச் சொல்லி உபதேசிப்பதில் விரோதமில்லை. இது வாமதேவரென்ற முனிவர் சாஸ்திரத்தின்று பெற்ற அறிவைக்கொண்டு தமக்கு அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவைப் பார்த்தவராய் நான் என்ற சொல்லினாலே பரமாத்மாவைக் கூறியுள்ளது போலவாம். அதைப் பற்றின வேதவாக்யமாவது—'ஸர்வாந்தர்யாமியான பரப்ரம்மத்தைப் பார்த்த வாமதேவரிஷியானவர், நானே மநுவாயிருந்தேன், நானே ஸூரியனும்; நான் கக்ஷீவான் என்கிற ரிஷியாயுமிருக்கிறேன் அந்தணனே என்றார்' என்பதாம். (என்னுடைய அந்தர்யாமியே மநுவுக்கும் ஸூரியனுக்கும் கக்ஷீவானுக்கும் அனைத்துக்கும் அந்தர்யாமியென்பது இதன் பொருள்.) இங்கே, அஹம், மநு:, ஸூர்ய:, கக்ஷீவாந் என்கிற சொற்கள் உலகப்ரஸித்தமான பொருளைமட்டும் சொல்வனவல்ல; வேதாந்தவ்யுத்பத்தியின் படியிலே அப்பொருளையும் அங்கே அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவையும் சொல்வனவாம். (31)

The words "I" and "me" used by a person can refer only to him. How can the words uttered by *Indra* refer to *Brahman*?

SASTRADRSHTYA TU UPADESO VĀMADEVAVAT: [1-1-31.]

Advice given was with knowledge of Sastra. like by vamadeva.

Answer:— It is the *Upanishadic* view that a word denotes, not only the thing known generally as meant by it, but also the in-dwelling *Ātman* (*Brahman*). There are numerous texts, in support of this view that *Brahman* penetrates and dwells inside everything, like-"He dwells in people.—

commands them, and He is the Ātman of everything." "He is your Ātman" "He is inside and outside of *Jeevātman*; But *Jeevātman* does not realise him; *Jeevātman* is His body; Indwelling, He controls and commands *Jeevātman*: He undying and endless is the dweller inside you also. He is the inside soul of all Being". "Untouched by Sin and reposing in the Blissful Heaven. He is the one God. "*Narayana*."

All these texts lay down that inside every *Jeevātman* there is the *Antar-Ātman* (the in-dwelling Soul). Hence, any word used to denote *Jeeva* will denote also the in-dwelling Soul. We conclude that "me" and "I" mean not only *Indra*, a *Jeeva*, but also the indwelling Soul, *Paramātman*.

Vamadeva has used '*Aham*' in this sense; he said "I was *Manu*; I am the Sun; I am also *Rshi Kaksheevan*", *meaning thereby that* by the term 'I', he meant the *Brahman* within himself; and *as* the indwelling Soul in him dwells in the other *things* (*Jeevas*) also, *Manu*, Sun & *Kaksheevan* etc., he uttered such sentences as "I am Manu" etc., meaning 'the inner soul of Manu etc.' (31)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासा-त्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्। १-१-३२.

"त्रिशीर्षाणं त्वाष्ट्रमहनम्। अरुन्मुखान् यतीन् मालावृकेभ्यः प्रायच्छम्", "यावदस्मिन् शरीरे प्राणो वसति तावदायुः" इति जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नाध्यात्मसंबन्धभूम्ना परमात्मत्वनिश्चय इति चेन्न; परमात्मन एव स्वाकारेण, जीवशरीरकत्वेन, प्राणशरीरकत्वेन चोपासात्रैविध्याद्धेतोः तत्तच्छब्देनाभिधानमिति निर्धार्यते। अन्यत्रापि ब्रह्मोपासनात्रैविध्यस्या-

श्रितत्वात्—"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म", "आनन्दो ब्रह्म" इति स्वाकारेणोपास्यत्वम्; " सच्च त्यच्चाभवत्" इत्यादिना भोक्तृशरीरकत्वेन भोग्यशरीरकत्वेन च। इह प्रतर्दनविद्यायामपि तस्य त्रैविध्यस्य संभवात्। अतः इन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा ॥३२॥

इति इन्द्रप्राणाधिकरणम् ॥११॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमाध्यायस्य

प्रथमः पादः।

ஜீவமுக்யப்ராணலிங்காத் நேதி சேத் ந உபாஸாத்ரைவித்யாத்
ஆச்ரிதத்வாத் இஹ தத்யோகாத்.

ஜீவமுக்யப்ராணலிங்காந்நேதி சேந்நோபாஸா
த்ரைவித்யாதாச்ரிதத்வாதிஹ தத்யோகாத் (1—1—32.)

ஜீவனுக்கும் ப்ராணவாயுவுக்குமாம் அறிகுறிகள் இருப்பதால் பரமாத்மாவைக் கூறுவதென்றது சரி அன்று என்ன வேண்டா. உபாஸனம் மூன்றுவிதமாயுண்டே. வேறிடத்தில் இவ்வாறு இசையப்பட்டதே. இங்கு இது கூடுமே.

'த்வஷ்டாவின் மகனாய் மூன்று தலைகளையுடையனான வ்ருத்ராஸுரனை வதைத்தேன். ஓதாமுகமுள்ள ஸந்யாஸிகளைச் செந்நாய்களுக்கிரையாக்கினேன்' என்றவாறு ஜீவன் (இந்திரன்) செய்த செயல்களும், 'இவ்வுடலில் ப்ராணவாயு எவ்வளவு காலம் தங்குகின்றதோ, அவ்வளவு காலம் ஆயுள் உண்டு' என்று ப்ராணவாயுவின் செயலும் இந்த உபநிஷத்து ஜீவனையே சொல்லுகிறதென்பதற்கு அறிகுறியாகிறபடியால், பரமாத்மாவைப் பற்றிய பலவற்றைக் காண்பித்துப் பரமாத்மாவையே சொல்வதாக முடிவு செய்தல் தகாதென்னில்—இது தகாது. பரமாத்மாவையே சுயரூபத்துடனும், ஜீவனை யுடலாக உடையனாகவும், ப்ராணனை உடலாக உடையனாகவும் மூன்றுவிதமாக உபாஸனம் செய்ய வேண்டுமென்று கருதுகிறது இவ்வுபநிஷத்தாகையால்—ஜீவனும் ப்ராணனும் கூட பரமாத்மாவுக்கு உடன்பட்டு உபாஸிக்கப் படுவதால் அங்குள்ள விசேஷங்களையும் சேர்ப்பதில் குற்றமில்லை

பாகையாலே அவ்வாறு சொன்னதாக முடிவு செய்க. இவ்வாறு மூன்றுவகை உபாஸனை ஆனந்தவல்லியிலும் உரைக்கப்பட்டுள்ளது — 'ஸத்யமாய், ஜ்ஞாநமாய், அனந்தமுமான ப்ரஹ்மம்', 'ஆனந்தமே ப்ரஹ்மம்' என்று வாக்யங்கள் ஸ்வரூபத்திலே ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பதையும், 'ப்ரஹ்மம் ஸத்தாகவும் அது அல்லாததுமாயிற்று' என்ற வாக்யமானது ஸத் எனப்படும் ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியாகவும், த்யத் (அது அல்லாதது) என்று அசேதனத்தினாதலின் அந்தர்யாமியாகவும் ப்ரஹ்மம் உபாஸிக்கப்படுவதையும் அறிவிக்கின்றனவே. (இவ்வானந்தவல்லி வாக்யங்களுக்கு இவ்வாறு நிர்வாஹம் ஏற்கவே ஆனந்தமயாதிகரணத்தில் கருதப்பட்டதாக நினைக்கவேண்டுமென்று இதை யிங்கு ஸாக்ஷியாக்கினரெனத் தெளிக.) அவ்வகைகள் மூன்றும் இந்த ப்ரதர்தநவித்யையில் கூடுமே. ஆகையால் இந்திரனுக்கு அடைமொழியான 'ப்ராணன்' என்ற சொல்லும் (இந்திரனைக் குறிக்கும் 'மாம்' என்ற சொல்லும்) பரமாத்மாவைக் கூறும். (32)

ஸ்ரீ பகவத்ராமாநுஜஸ்வாமிபாதர் அருளிச்செய்த
வேதாந்ததீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில்
முதல் அத்யாயம் முதற்பாதம்
முற்றிற்று.

JEEVA MUKHYAPRANĀ LINGĀT NETICHĒT, NA UPASATRAIVIDHYAT ASRITATWAT IHA TADYŌGAT. [1-1-32.]

If it is said: "No, the distinctive marks of *Jeeva*, breath etc. are mentioned", the reply is, 'No;' because there are three kinds of Upasana; we find so in other texts: and same is applicable here.

The Opponent takes some passages meaning, "I killed the son of *Twashtṛ* and gave the *Sanyasins* unlearned (in *Vēdas*) to wolves," and "As long as breath is in the body, so long has he got life", and argues, "Now, the acts of killing, etc. mentioned here are the acts of *Indra*, the *Jeeva*. The breath is *Vāyu*, an *Achētana*; and this *Prāṇa* (i. e. breath) is helpful to every *Jeeva*

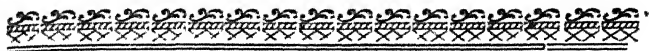
for breathing. *Indra* is therefore the person referred to here to be meditated upon."

Answer:—True. But meditation of *Brahman* is of three kinds (1) in his own person or form (2) as the inner-dweller of *Jeevas* (3) as indweller of material objects. This classification is found in Taittireeya. Thus in, '*Satyam Gñanam Anantam Brahma*' and '*Ānandō Brahma*,' the *Upāsana* of *Brahman* with all natural attributes is taught. Next in the passage, '*Tadanupraviṣya sat cha Tyat cha Abhavat*,' *Upāsana* of *Brahman* as the Soul indwelling *Chētana* and *Achētana* is taught. In this *Pratardana-Vidyā* the words *Ānanda*, *Ajara* and *Amṛta* connote *Upāsana* in His own natural form, and in '*mām*' *upāsana* what is taught is the *Upāsana* of the Indwelling *Brahman* in *Indra*, the *Jeeva* to whom are attributed the killing etc. Again in *Āyurupāsana*, the *upāsana* taught is that of *Brahman* indwelling in *Prāṇa* (*an Achētana*) to which life-giving is said to be an attribute. (32)

Therefore this text relates to *Paramātman*.

THE FIRST PADA ENDS.





अथ प्रथमाध्यायस्य द्वितीयः पादः

सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् । १-२-१.

छान्दोग्ये श्रूयते, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत । अथ खलु क्रतुमयोऽयं पुरुषः यथाक्रतुरस्मिन् लोके पुरुषो भवति, तथेतः प्रेत्य भवति । स क्रतुं कुर्वीत मनोमयः प्राणशरीरः" इति । अत्र, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इति सर्वात्मकत्वेन निर्दिष्टं ब्रह्म किं प्रत्यगात्मा, उत परमात्मेति संशयः ।

प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः । सर्वत्र तादात्म्योपदेशो हि तस्यैवोपपद्यते । परस्य तु ब्रह्मणः सकलहेयप्रत्यनीककल्याणैकतानस्य समस्तहेयाकरसर्व-तादात्म्यं विरोधादेव न संभवति । प्रत्यगात्मनो हि कर्मनिमित्तो ब्रह्मादि-स्तम्बपर्यन्तसर्वभाव उपपद्यते । सृष्ट्यादिहेतुत्वञ्च तत्कर्मनिमित्तत्वेन सृष्ट्यादेरुपपद्यते । ब्रह्मशब्दोऽपि बृहत्त्वगुणयोगेन, "तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते" इतिवत् तत्रैव वर्तते ।

राद्धान्तस्तु—'तज्जलान् इति सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इति तज्जन्मस्थिति-लयहेतुकं तदात्मकत्वं प्रसिद्धवन्निर्दिश्यमानं परस्यैव ब्रह्मण उपपद्यते । परस्माद् ब्रह्मण एव हि जगज्जन्मस्थितिलयाः प्रसिद्धाः "सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति", "इदं सर्वमसृजत" इत्यादिषु । तथा सर्वात्म-कत्वञ्च जन्मादिहेतुकं परस्यैव ब्रह्मणः प्रसिद्धम् । सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः; ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इति । हेयप्रत्यनीककल्याणैकतानात्मनश्च परस्य हेयाकरसर्वभूतात्मत्वमविरुद्धम् ; "यः पृथिव्यां तिष्ठन्—यस्य पृथिवी शरीरम्, य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्, स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यादिना शरीरात्मभावेन सर्वात्मत्वोप-पादनात् ; शरीरात्मनोश्च स्वभावव्यवस्थानात् । सर्वं ब्रह्मेति सामानाधि-करण्यनिर्देशश्च सर्वशब्दस्य सर्वशरीरके ब्रह्मण्येव प्रवृत्तेरुपपद्यते । शरीरवाची हि शब्दः शरीरिण्यात्मन्येव पर्यवस्यति देवमनुष्यादिशब्दवत् ।

सूत्रार्थस्तु—सर्वत्र “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इति निर्दिष्टे वस्तुनि सर्वशब्दवाच्ये सामानाधिकरण्येन तदात्मतया निर्दिष्टं परं ब्रह्मैव; कुतः? प्रसिद्धोपदेशात्; “तज्जलान् इति सर्वमिदं ब्रह्म खलु” इति प्रसिद्धवत् तस्योपदेशात्; सर्वात्मकत्वोपदेशाच्च। तदेव हि जगज्जन्मस्थितिलयहेतुत्वेन वेदान्तेषु प्रसिद्धम् ॥१॥

ஸ்ரீ:

முதல் அத்யாயம் இரண்டாம் பாதம்.

[வேதம் முழுதும் ஆறு வேதாங்கங்களையும் படித்த பிறகு ஜீவர்களுக்கு வேண்டியவற்றை விளக்கும் வேதத்தின் பொருளை நன்கறிய வேண்டுமென்ற அவா உண்டாக, வேதத்தின் முதற்பாகமான கர்மகாண்டத்தின் பொருளை முதலிலாராய்ந்து, கர்மங்களால் கிடைக்கும் பலன்கள் அற்பங்களும் அழிவுறுவனவுமாயிருப்பதாலே அப் பலன்களுக்காக அந்தச் செயல்களைச் செய்வதில் ஊக்கம் குலையவே, மேற்பாகமான உபநிஷத்திற் கூறும் ப்ரம்மத்தை விசாரிக்க இழிகின்றவனுக்குப் பல காரணங்களாலே அவ் விசாரமே தொடங்கவேண்டாமென்று எண்ணமுண்டாமென்று அத்தகைய எண்ணங்களை விலக்கும் வழிகளைக் காண்பித்து விலக்கிப் பிறகு அவன் ப்ரம்மவிசாரத்திலிழிய, அந்த ப்ரம்மமானது அசேதனமாய் உலகுக்குக் காரணமான மூலப்ரக்ருதியுமாகாது, சேதனர்களான ஜீவர்களிற்சேர்ந்ததுமாகா தென விளக்கி, ஏதேனும் அசேதனத்தை அல்லது சேதனனை நேர்படக் கூறும் சொற்கள் இருந்தபோதிலும் அச் சொற்களால் வேறான ப்ரம்மத்தையேதான் அங்குக் குறிக்கு மென்றும் தெளிவித்து, இத்தகைய ப்ரம்மமொன்று உண்டென முதற்பாதத்திலே மொழியப்பெற்றது. இனி இவ் வத்யாயத்தின் மேல் மூன்று பாதங்களில் மற்றும் சில உபநிஷத்வாக்யங்களையெடுத்து அவையும் ஜீவனையோ அசேதனத்தையோ சொல்வனவல்ல; கீழ்ச்சொன்ன ப்ரம்மத்தையே கூறுகின்றனவென்று விஸ்தாரமாகக் கூறி அதன்வாயிலாக ப்ரம்மத்தின் பல பெருமைகள் போதிக்கப்படுகின்றன.]

ஸர்வத்ரப்ரஸித்த்யதிகரணம். I.

'இவ்வுலகெல்லாம் பிறப்பதும் அழிவதும் வாழ்வதும் ப்ரம்மம் மூலம் ஆவதாலே இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமே. சாந்த

யுடன் அதனை உபாஸிக்கவேண்டும். உலகில் சேதனன் உபாஸனம் க்ரதுமயன். இவ்வுலகில் எவ்வாறு உபாஸனம் செய்து வருகிறனோ, இங்கு நின்று மேலே போனபிறகு அவ்வாறே ஆகிறான். ஆகவே—ஜீவன், 'மனோமயன், ப்ராணசரீரன் என்றவாறெல்லாம் உபாஸனம் செய்யவேண்டும்' என்று ப்ரஹ்மோபாஸகனுக்குச் சொல்லுகின்றது. (இது சாண்டில்ய வித்யை.) இங்கே, 'இதெல்லாம் ப்ரஹ்மமே' என்ற முதல் வாக்யத்தில் ப்ரஹ்மமென்னப்பட்டது ஜீவனோ, பரமாத்மாவோ என்று ஸம்சயம் உண்டாகிறது. ஜீவனே என்றது பூர்வபக்ஷியின் வாதம். ஏனெனில், இது என்று சொல்லப்படுவது உலகிலுட்பட்ட வஸ்து வாகையாலே இதுவும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்று என்றால் ஜீவனைத்தானே ப்ரஹ்மபதம் சொல்லும். பரப்ரம்மமென்று கீழ்க்கூறப்பட்டது உலகிலுள்ள வஸ்துவோடு ஒன்றாகக் கூடாததாம். ப்ரஹ்மமென்றது ஒருவித குற்றமுமின்றி கலங்களுக்கு நிலமாம் பொருள். உலகிலுள்ளதெல்லாம் எல்லா இழிவுகளுக்கும் இடமானது. ஆகையால் முரண்பாடிருப்பதால் ப்ரம்மமும் இதுவுமொன்றாகா. ஜீவாத்மாவானவன் தன் கர்மம் காரணமாகப் பிரமன் முதலாகப் புற்செடி வரையிலாக உள்ள எல்லா வஸ்துக்களுமாகின்றானென்பது பொருந்தமுள்ளது.

ஆனால், 'எல்லாம் ஜீவனிடமிருந்து உண்டாகின்றது; அவனிடமே லயிக்கின்றது; அவனால் வாழ்கின்றது' என்றவாறு ஸ்ருஷ்டி ஸ்திதி ஸம்ஹாரங்களுக்கு இவனைக் காரணமாகச் சொல்லவியலுமோ என்று வினா எழுப. அதற்கு மறுமொழி யாதெனில், ஜீவன் ஸ்ருஷ்டியாதிகளை ஸங்கல்பிக்கின்றதில்லை யானாலும் இவனுடைய கர்மங்களே ஸ்ருஷ்ட்யாதிகளுக்குக் காரணமாயிருக்கையாலே இவனை அவ்வாறு கூறுவதில் குற்றமில்லையென்றதே.

'ப்ரம்மம்' என்கிற சொல்லும் அவனைச் சொல்லுவதாம். ப்ருஹத்வம் அதாவது பெருமை உள்ளது என்றது அச்சொல்லின் பொருளாம். இவ்வாறு பெருமை யென்ற பொருளைக் கொண்டு இச்சொல் வேறிடத்திலும் காண்கிறது, 'ஸர்வஜ்ஞனை எவனிடமிருந்து ப்ரம்மம்—நாமரூபங்களும் ப்ருதிவி முதலானவைகளுமாக உண்டாகின்றதோ' என்ற (முண்டக) வாக்யத்தில் ப்ரப்ரம்மத்தினிடமிருந்து உண்டான

தோன்றையன்றோ ப்ரஹ்மமென்கிறது. ஆகையால் பெருமையுள்ளதென்று அந்தப் பொருளாய் அச்சொல் இங்கு ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும். இது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—'உண்டாதல், அழிதல், உய்தலென்பவற்றை ப்ரஹ்மத்தினிடமிருந்து பெறுகின்றபடியால் இவையெல்லாம் ப்ரஹ்மமே' என்பது இங்குள்ள வாக்கியம். ஏற்கனவே ஸ்ருஷ்டி ஸ்திதி ஸம்ஹாரங்களுக்குக் காரணமாக ப்ரஸித்தமானதொன்றைச் சொல்லும் வகையிலே இங்குச் சொற்கள் அமைந்திருக்கின்றன. பரப்ரஹ்மத்திற்கே அவற்றிற்குக் காரணமாய் அமைவாயிருக்கை (முன்பாதத்திற்கூறியபடி) ப்ரஸித்தமாம். 'அவ்வாநந்தமயன், நான் பலவாகக்கடவேன் அதற்காகப் பிறவி பெறுவேன்' என ஆசைப்பட்டான்', 'இவையெல்லாம் ஸ்ருஷ்டித்தான்' என்றிவை முதலான வாக்யங்களிலே ப்ரஹ்மத்தினின்றே உலகத்துக்குப் பிறப்பும் இருப்பும் இறப்பும் ப்ரஸித்தங்களல்லவோ! 'ஸோமயாகம் செய்யத்தகுதியுற்றவனே! ஸமஸ்தப்ரஜைகளும் ஸத்தினின்றே பிறந்து ஸத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டு ஸத்திலே லயிக்கின்றன. இவையெல்லாம் இதனையே ஆத்மாவாக உடையது' என்ற வாக்யத்தில் உலகத்துக்கு ப்ரஹ்மத்தினின்று பிறப்பு முதலானவற்றைப் பற்றி ப்ரஹ்மமாயிருக்கை ப்ரஸித்தமாயுளது. இகழ்வுக்குச் சிறிதும் இடமாகாது கல்யாண குணங்களுக்கே இருப்பிடமான ப்ரஹ்மத்திற்கு இகழ்வுக்கெல்லாம் இடங்களான ஸர்வப்ராணிகளாகத் தானாவதென்பது நேரிற் கூடாதாகிலும் அந்தர்யாமி ப்ராஹ்மணத்தில், 'பூமி முதலிய பூதங்களிலும் ஆத்மாக்களிலும் இருந்து அவற்றை உடலாகப் பெற்று அவற்றிற்கு ஆத்மாவாய், ஆகிலும் தனக்கு ஒரு தோஷமும் அற்றிருக்குமவன்' என்றவாறு கூறியிருப்பதால் உடல் வேறு, ஆத்மா வேறானபடியால் உடலின் ஸ்வபாவம் ஆத்மாவை பறுகவேண்டியதில்லையாகையால் தோஷங்கள் உடலான சேதநாசேதநங்களிலேயே நிற்கின்றன; எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மாவான அவனுடைய மேன்மைக்குக் குறையில்லை. 'எல்லாம் ப்ரஹ்மம்' என்கிற வாக்யத்திலே 'எல்லாம்' என்கிற சொல்லானது உலகை மட்டும் குறிப்பதன்று. 'உடலைச்சொல்லும் சொற்கள் உடலுக்கு ஆத்மா எதுவோ அதனையும் சொல்லியே முடியும்' என்பதை 'தேவன்' 'மனுஷ்யன்' என்றாற்போன்ற சொற்களிலே கண்டுளோம். தேவசப்

தத்திற்கு தேவசரீரம் என்றது மட்டும் பொருளன்றே. அத்தகைய சரீரமுடைய ஒரு ஜீவன் என்றுதானே பொருள். இங்ஙனமே, மனுஷ்யன், மாடு என்றவை முதலான சொற்களிலும். ஆகையால் உடலைச் சொல்லும் சொல் உயிரையும் குறிப்பது இயற்கையானபடியால் எல்லாம் எம்பெருமானுக்கு உடலானபடியாலே 'எல்லாம்' என்ற சொல்லும் உடலானவற்றையும் அவற்றிற்கு உயிரான ப்ரம்மத்தையும் சொல்லுகிறது. அக 'எல்லாம்' என்ற சொலவற்கு எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மா என்றது பொருள். அதனால் 'எல்லாம் ப்ரம்மம்' என்ற சொற்றொடர்க்கு, 'ப்ரம்மம் எல்லாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமி' என்றதே பொருளாகையால் பரப்ரம்மத்தைக் கொள்வதே இங்குப் பொருத்தமானது என்றதாம். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஸர்வத்ர ப்ரஸித்தோபதேசாத்.

ஸர்வத்ர ப்ரஸித்தோபதேசாத். (1—2—1.)

ஸர்வ என்னும் சொற்பொருளிற் கொள்ளப்பட்டது பரப்ரம்மமே. ஏற்கவே வேதாந்தங்களில் ப்ரஸித்தமாயுள்ள தன்மையிலே உபதேசம் செய்வதால்.

'இதெல்லாம ப்ரம்மமன்றோ' என்ற வாக்கியத்திலே எல்லாமென்ற சொல்லால் உலகை டெடுத்து அச் சொற்பொருளோடு ஒன்றாக உரைக்கப்பட்ட ப்ரம்மமானது பரப்ரம்மமே. எனெனில், ப்ரஸித்தமாயுள்ளதை உபதேசம் செய்வதால். 'ப்ரம்மத்தினின்று பிறப்பு, இறப்பு, இருப்பு இவைகளைப்பெற்றதாலே இது எல்லாம் பரப்ரம்மமாயிற்றே' என்ற சொற்றொடர் முற்கலமேவ தெரிந்ததை நினைப்பூட்டுகிறதல்லது புதிதாக ஒன்றைச் சொல்வதன்றே. பரப்ரம்மந்தானே ஸ்ருஷ்டி ஸ்திதி லயங்களுக்குக் காரணமாக வேதாந்தங்களிலே ப்ரஸித்தமானது. மேலும் எல்லாம் ப்ரம்மம் என்கிறதே. ப்ரம்மமென்ற சொல் ஜீவனைச் சொல்வதானால் ஒவ்வொரு ஜீவனும் மற்ற ஜீவன்களாகான், அசேதனங்களுமாகானாகையால் பொருள் பொருந்தாது. பரப்ரம்மமே ஸர்வாந்தர்யாமியாய் 'ஸர்வம்' எனப்படத் தகுமானது என்றபடி. (ஸூத்ரத்தில் 'ஸர்வம்' என்னாமே, 'ஸர்வத்ர' என ஏழாம் வேற்றுமையைக் கூறினதால், 'பூர்வபக்ஷத்தில் கன்றுக்குப் பலப்படும் ஸர்வத்தை மட்டும் கொள்

ளாமல் அவற்றிலுள்ள ப்ரம்மமென்ற ஜீவராசியைக்கொள்வது போல் ஸித்தாந்தத்திலும் ஸர்வமெனப்படும் சேதநாசேதநங் களில் இருக்கும் பரப்ரம்மத்தைக் கொள்வது கூடுமென்று தெரிவித்ததாம்.) 1

PADA II.

Thus, in the First *Pāda* of eleven *Adhikaraṇas*, the first four *Adhikaraṇas* deal with the question of the desirability of studying *Vedānta*. The fruits to be obtained by performing the various Karman (penance, sacrifices, etc.) are petty and shortlived and hence the man sets out to seek after Eternal Bliss, if any: and finds guidance in *Vedānta*. Thus, he begins to investigate; in doing so, there arise objections which are solved by the first four *Adhikaraṇas*. They established that words can be effective to indicate evena settled, established existing Thing, such as *Brahman* though it may be that it is not connected with any action; that the *Vedāntic* words "From whom all things are born" do define the *Brahman*; that Brahman cannot be known from logic or inference, but only *Vedānta* is the authority; and that *Brahman* being Eternal Bliss, is the ultimate object of attainment. Hence the justification for the investigation, by a person, into the nature of *Brahman*.

By the 5th *Adhikaraṇa*, is established that the World-Cause can not be *Achētana*, *Moolaprakṛti* because it is said to have a *Will* to create; by the 6th, is established that *It* is not Jeeva because it is said to havê the Highest Bliss beyond Jeevas.

The 7th *Adhikarana* states that though the words used mean a thing with a body, still as the same is not of the material kind but *Aprakṛta* they must refer to *Brahman* only.

By the 8th and 9th *Adhikaraṇas*, it is said that though the words meaning *Achetana* are used, they denote *Brahman* only, because in the context the words refer to a World-Cause already established to be a *Brahman*.

In the 10th *Adhikaraṇa*, reference is made to *Jyotis* (Effulgence). This does not mean ordinary fire or Sun etc. but Divine Effulgence, *Brahman*, because the brightness or effulgence is of a divine kind.

In the last *Adhikaraṇa*, the *Upanishadic* view is utilised to prove that when words denoting *Chētana* or *Achētana* are used in some passages even to denote them, the real meaning to be understood by the words is, not merely the the things denoted, but the *Brahman* which is the indweller, the Universal Soul.

Thus the existence of *Brahman* is established in the First *Pāda*.

Now by the second *Pada* and succeeding two *Padas*, certain Texts of *Vedanta* which seem to raise doubts as to whether they refer to something else other than *Brahman* are examined and proved that they also refer to *Brahman*.

In this way the *glory* of *Brahman* and thus many good qualities of His are expounded.

(1) *Sarvatraprasiddhyadhikaraṇam.*

Here a passage in *Ṣāndilya Vidyā* in *Chāndōgya* is taken for consideration: "All this (world) is *Brāhman* as it is born from It, is absorbed in It and is sustained by It. A person should peacefully meditate on It. This *purusha* (man) is full of meditation; what he meditates upon he becomes such after he departs from this world. Let the contemplation be of what is *Manōmaya*. *Prāṇa Ṣareera* and *Bhā-Roopa* etc. etc."

The Opponent says: The word "*Brahman*" in the first sentence is *Jeeva*, because He is said to be All which consists of Dēvas, mortals, animals and other non-sentient things. Only *Jeeva* can be said to become these objects on account of his *Karman*. To attribute all these things full of imperfections and faults to *Brahman* which is free from all imperfections is to make It imperfect and subject to faults. If it is a question as to how *Jeeva* can be said to be a *Jagat-Kāraṇa* (World-Cause), it may be answered by saying that after all, it is the *Karman* of the *Jeevas* that is the ultimate basis of creation and hence *Jeeva* can appropriately be termed *Jagat Kāraṇā* or World-Cause.

Again, if it be asked that the word *Brahman* cannot apply to *Jeeva*, it is to be answered "there are instances of the word being used in other senses, such as, in its literal meaning i. e. being big. Thus, "From Him spring *Brahman*, Name, Form and Earth." This shows that the word *Brahma* is used to mean somes thing created by *Para Brahman*. That means *Prakṛti*.

Answer :—The sentence has to be properly understood. What is said is that *Brahman* is *Sarva*, because of the reason that every thing springs from

It gets absorbed in It and is sustained by It. The above is stated to be the reason. As the reason must be one well known from other sources, and as only *Para Brahman* is said to be possessed of these qualities i. e. being the *Jagat Kāraṇa* (World-Cause) in other passages, *Para Brahman* only must be taken to be meant here. The passages referred to are, "Let me become many and be born ". "He created all these things." etc.

The doubt arises how *Brahman* can become the various imperfect beings or things. *Ṣrutis* do postulate such a possibility. Since *Brahman* is the prime cause of all things, He becomes such things.

The identity mentioned here is explained by the view that *Brahman* is the soul of All Things and Beings; and hence it can not be said that they are the same. This view is clearly (expressly) seen in the *Antaryāmi Brāhmaṇa* (in *Bṛhadaraṇyaka* and *Subalōpanishad). When a word is used to denote a Being or a Thing, it must be taken to mean not only the Thing or Being indicated but also the Soul within. This is a well known principle. For example, the words *Deva*, *Manushya* etc. mean not only the material body, but also the soul dwelling in them and controlling them. (The imperfection and faults attaching to the body do not touch the *Ātman* or the Soul within.)

The meaning of the sootra, is as follows.

I SARVATRA PRASIDDHOPADESAT: 1—2—1.

What is stated to be in (all) 'Sarva' is *Para Brahman* because this fact is stated here as one already known and *Its* well known attributes are mentioned.

1 It is to be noted here why the author of Sootra has used the word *Sarvatra* and not '*Sarvam*' as in the passage quoted. According to the word *Idam* which means that which is to be perceived, the word *Sarva* is to denote the whole *achetana*. Let it be that the word '*Brahman*' is to denote *jeeva* as the opponent thinks, or *Paramatman*: any how the sameness stated here to *Sarva* with *Brahman* can not be explained as the things to be perceived and *chetanas* are different, Hence in both cases the word Sarva should be taken to mean that which is existing in *Sarva* (all) and not only 'all'.

विवक्षितगुणोपपत्तेश्च । १-२-२.

मनोमयत्वादिकाः सत्यसङ्कल्पत्वमिश्रा विवक्षिता गुणाः परस्मिन्नेवोपपद्यन्ते ॥२॥

விவக்ஷித குணேபபத்தேச்ச.

விவக்ஷித குணோபபத்தேஶ்ச. (1—2—2.)

(சாண்டில்ய வித்யையிலுள்ள) சொற்களால் கருதப்படும் குணங்களெல்லாம் பாப்ரம்மத்திற்கே இயைவனவாகின்றபடியாலும் (இது பாப்ரம்மமே).

'மனோமயன்' என்ற சொல் மனத்தைக் கருவியாக உடையவன் என்ற பொருளில் வந்ததன்று; சுத்தமான மனத்தால் அறியப்படுகிறவன் என்ற பொருளது. ப்ராணசரீரன் என்பதற்கு ப்ராணனையும் சரீரத்தையுமுடையவன் என்றவாறு பொருள் கூடா; ப்ராணனையும் உடலாக உடையவன் என்றது பொருள். இது ப்ரம்மத்திற்கே கூடும். 'ஸத்யஸங்கல்பன்' என்றவாறு மற்றும் குணங்களும் அவனுக்கே உரியன.

VIVAKSHITAGUNOPAPATTESCHA : 1—2—2

The qualities intended are said apply to ***Paramatman.***

The qualities intended by the words *Manōmaya*, *Prāna Ṣareera* etc. apply to *Para Brahman*. *Manōmaya*=A person to be realised by a Mind purified. *Prāna Ṣareera* means a person who has *Prāna* (breath) as his body.

अनुपपत्तेस्तु न शारीरः । १ २ ३.

एतेषां गुणानाम् अनन्तदुःखमिश्रपरिमितसुखलवभागिनि अज्ञे कर्मपरवशे शारीरे प्रत्यगात्मन्यनुपपत्तेश्चायं न शारीरः; अपि तु परमेव ब्रह्म ॥३॥

அநுபபத்தேஸ்து ந சாரீர: - [illegible] (1-2-3.)
பொருந்தாவாகையாலும் ஜீவனன்று.

இந்தக் குணங்களெல்லாம் அளவற்ற துன்பங்களோடு கலந்ததும் அற்பமுமான இன்பத்தினுக்கு இடமாய், அறிவிலியாய், கர்மங்களுக்குக் கட்டுப்பட்டவனாய் உடலிலகப்பட்டிருக்கும் ஜீவாத்மாவினிடம் பொருந்தாவாகையாலும் இங்குச் சொன்னது ஜீவனன்று; பரப்ரம்மமே.

ANUPAPATTESTU NA SAREERA: 1—2—3

It is not *Jeeva* because of the inappropriateness. [This *sootra* explains only the previous *sootra*.]

It is not *Jeeva*, since the qualities mentioned here cannot appropriately apply to him, as *Jeevas* are subject to pains and penalties and are subject to *Karman*.

कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च । १-२-४.

"एतमितः प्रेत्याभिसंभवितास्मि" इति प्राप्यतया उपास्यो निर्दिश्यते; प्राप्तृतया च जीवः। अतश्च जीवादन्यदेवेदं परं ब्रह्म ॥४॥

கர்மகர்த்ருவ்யபதேசாச்ச. [illegible] (1—2—4)

செய்யப்படுபொருளாகவும் எழுவாயாகவும் பிரித்துச் சொல்லியிருப்பதாலும்.

'இங்குநின்று சென்று இவனையடையப்போகிறேன்' என்ற வாக்கியத்திலே உபாஸிக்கப்படுகிறவனை அடையப்படுகிறவனாகவும், உபாஸிக்கின்றவனை அடைகின்ற ஜீவனாகவும் சொல்லியிருப்பதால் ஜீவனைவிட வேறான ப்ரம்மமே இப்ரகரணத்தின் பொருளாம்.

KARMAKARTRVYAPADESAT CHA 1—2—4

Since they are also told as object and Subject.

Since it is said that He is the object (*Karma-Kāraka*) of meditation and of attainment, and the *Jeeva* is mentioned as the meditator (*Karthr*) and person who is to obtain attainment. Therefore this is not *Jeeva*.

शब्दविशेषात् । १-२-५.

"एष म आत्माऽन्तर्हृदये" इति शारीरः षष्ठ्या निर्दिष्टः; उपास्यः प्रथमया । अतश्च जीवादन्यः ॥५॥

சப்தவிசேஷாத். 𑌶𑌬𑍍𑌦𑌵𑌿𑌶𑍇𑌷𑌾𑌤𑍍 (1—2—5)

வேற்றுமை வெவ்வேறாயிருப்பதால்.

'எனது ஹ்ருதயத்தினுள்ளே இருக்கும் இந்த ஆத்மா' என்ற வாக்யத்திலே ஜீவனை ஆறும் வேற்றுமைச்சொல்லாலும் உபாஸிக்கப்படுகிறவனை முதல்வேற்றுமைச்சொல்லாலும் சொல்லியிருப்பதாலும் இவ்வாத்மா ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறானவன்.

SABDA VISESHAT 1—2—5

Because there is a difference in the words used to indicate each

In the text "my *Ātman* is present in my heart" the word denoting *Jeeva* is in the possessive case, and the person to be meditated upon *Ātman* is in the nominative case. Hence *Brahman* is other than *Jeeva*.

स्मृतेश्च । १-२-६

"सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च" इति स्मृतेरिति?श्च । अतश्च जीवादन्य उपास्यः परमात्मा ॥६॥

ஸ்ம்ருதேச்ச. ஸூத்ரம் (1—2—6)

ஸ்ம்ருதிப்ரமாணத்தினாலும்.

'எல்லாருடைய ஹ்ருதயத்திலும் நான் நன்கு புகுந்திருக்கின்றேன். என்னாலே நினைவும் அறிவும் மறதியும் மற்றுமெல்லாம்' என்று கீதாவசனம் ஹ்ருதயத்திலே ஜீவனைவிட வேறான பரம்பத்தைச் சொல்லுகிறது.

SMRTESCHA 1—2—6

Because Smrti also supports this view.

In the text of *Sri Bhagavad Geeta* it is said, "I am present in the heart of every body. From me, memory, knowledge and reasoning faculty or forgetfulnesss arise."

This shows that the two persons mentioned are distinct from each other.

अर्भकौकस्त्वात् तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च १ २ ७

"एष म आत्माऽन्तर्हृदये" इति अल्पस्थानत्वात्, "अणीयान् व्रीहेर्वा यवाद्वा" इत्यल्पत्वव्यपदेशाच्च न परं ब्रह्मेति चेन्न-निचाय्यत्वादेवम् ।

एवमुपास्यत्वाद्धेतोरल्पायतनत्वव्यपदेशः; न स्वरूपाल्पत्वेन; "ज्यायान् पृथिव्याः" इत्यादिना सर्वस्माज्ज्यायस्त्वोपदेशात् । "ज्यायसोऽप्यस्य हृदयायतनावच्छेदेनाल्पत्वानुसन्धानमुपपद्यते । व्योमवत्—यथा महतोऽपि व्योम्नः सूचीपथादिष्वल्पत्वानुसन्धानम् । चशब्दोऽवधारणे । तद्वदेवेत्यर्थः । स्वाभाविकं चास्य महत्त्वमत्राभिधीयत इत्यर्थः । 'ज्यायान् पृथिव्या ज्यायानन्तरिक्षाज्ज्यायान् दिवो ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः" इति ह्यनन्तरमेवोपदिश्यते ॥७॥

அர்பகௌகஸ்த்வாத் தத்வ்யபதேசாச்ச நேதி சேந்ந நிசாய்யத்வாத் ஏவம் வ்யோமவச்ச. [illegible] நேதி

[illegible] (1—2—7.)

சிறிய இருப்பிடமுடையதாகையாலும் சிறியதாகச்சொல்லப் பட்டதாலும் இது ப்ரம்மமாகாதேன்னவேண்டா. இவ்வாறு இது உபாஸிக்கப்படவேண்டியதத்தனையே. ஆகாயம்போலவேயாம் இது.

'ஹ்ருதயத்திலுள்ளிருக்கும் இது எனது ஆத்மா' என்றபடி சிறிய ஸ்தானமுடையதாகையாலும், 'நெல்லினின்றும் யவத்தினின்றும் மிகச்சிறியது' என்று சிறியவளவுள்ளதாகச் சொல்லப்பட்டதாலும் இது பரப்ரம்மமாகாதென்னவேண்டா. இவ்வாறு உபாஸிக்கப்படவேண்டுமென்ற காரணத்தாலே சிறிய இடமும் சிறிய அளவும் சொல்லப்பட்டதாம். அதன் உருவமே சிறியதென்ற காரணத்தினாலன்று. 'ஞாலத்தைக்காட்டிலும் பெரியோன்' என்றவாறு எல்லாவற்றிலும் பெரிதானமை பணிக்கப்பட்டுளதே. இங்ஙனம் பெரிதாயிருக்கும் இதற்கே ஹ்ருதயத்திலுள் இருப்பது காரணமாகச் சிறியதாக நினைக்கப் படுகை கூடும்; பெரிய வானமே ஊசியின்வாய் முதலான இடங்களைக் கொண்டு சிறியதாக நினைக்கப்படுவது போல்.

ஸூத்ரத்தில் 'ச' என்ற சொல்லுக்கு 'ஏவ' என்றது பொருள். ஆகாயம் போலவே என்றதாம். இவ்வாத்மாவிற்கு இயற்கையிலுள்ள பெருமையும் இங்கே சொல்லப்படுகிறதாகையால். 'ஞாலத்திலும் பெரியோன், வானத்திலும் பெரியோன்,

ஸ்வர்க்கலோகத்திலும் பெரியோன், இவ்வுலகங்களைக்காட்டிலும் பெரியோன் என அறிந்தாற்போல் சொல்லப்படுகின்றதே. (7)

ARBHAKAWKASTWAT TADVYAPADESACHCHA NETI CHET, NA. NICHAYYATWAT EVAM VYOMAVAT CHA: 1-2-7

If it is queried: "This cannot be, because this Atman is stated to dwell in a very small place and to be of small size,—the answer is, No. He is so mentioned there only for the purpose of meditation. But in Himself he is like Ether (atmosphere.)

Opponent: By the passage "This my soul is in the middle of the heart" it is said to be in a small place; and in the passage, "It is in a form smaller than a grain of rice or a yava grain", it is said as being of a small size. Therefore, this cannot refer to *Brahman.*

Answer:—It (the minuteness) is said only because of the facility for 'meditation'; (the meditator should meditate on *Brahman* in that form) but the natural form is not small. For it is said, "He is bigger than the Earth, etc." How then such a big Being be meditated upon as a small Being? Since the heart is a small one and as the meditation is of *Brahman* as dweller-inside the heart, It is said to be small just as in the case of atmosphere; we can imagine the small measure of the atmosphere as contrived in the eye of the needle. The word *Vyōmavat* brings out the above meaning as well as the bigness common to both.

संभोगप्राप्तिरितिचेन्न वैशेष्यात्। १-२-८.

यदि उपासकशरीरे हृदयेऽयमपि वर्तते; ततस्तद्वदेवास्यापि शरीरप्रयुक्तसुखदुःखसंभोगप्राप्तिरिति चेन्न, हेतुवैशेष्यात । न हि शरी-

रान्तर्वर्तित्वमात्रमेव सुखदुःखोपभोगहेतुः; अपि तु कर्मपरवशत्वम्, तत्तु अपहतपाप्मनः परमात्मनो न संभवति ॥८॥

इति सर्वत्रप्रसिद्ध्यधिकरणम् ॥१॥

ஸம்போகப்ராப்திரிதி சேந்ந வைசேஷ்யாத்.

𑌸𑌂𑌭𑍋𑌗𑌪𑍍𑌰𑌾𑌪𑍍𑌤𑌿𑌰𑌿𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨 𑌵𑍈𑌶𑍇𑌷𑍍𑌯𑌾𑌤𑍍. (1-2-8.)

ஸுகதுக்கானுபவம் வந்து தீருமேன்னவேண்டா; வாசியுளதால்.

உபாஸிக்கிறவனுடைய ஹ்ருதயத்தில் இவனும் இருப்பதாகில், அவனுக்குப் போலவே இவனுக்கும் சரீரத்தினாலாம் ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவம் வருவதாம் என்னில், வாராது. காரணம் வேறாகையால். உடலினுள்ளேயிருப்பதே ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவத்திற்குக் காரணமன்று; வினைக்கு வசப்பட்டிருப்பதே காரணம். அது புண்ய பாபங்கள் படாத பரமாத்மாவுக்கில்லை. (8)

SAMBOGAPRAPTIRITI CHENNA VAISESHYAT: 1-2-8

If it is said that *Brahman* will become subject to pain or pleasure No; because of the difference (between the two in their nature)

Opponent: If *Brahman* is said to be in the body of *Jeeva*, He will also be subject, like *Jeeva*, to all pains and pleasures which arise out of and caused by the body.

Answer: The cause for being subject to pain and pleasure is something different; i. e. existing in the body is not cause: but the real cause is also being subject to *Karman*.

This subjection to *Karman* cannot be said of *Brahman* because He is free from all sins. (8)

(२) अत्ता चराचरग्रहणात् । १-२-९.

कठवल्लीष्वाम्नायते, "यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चोभे भवत ओदनः । मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्था वेद यत्र सः" इति । अत्रौदनोपसेचनसूचितोऽत्ता किं जीवः, उत परमात्मेति संशयः । जीव इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? भोक्तृत्वस्य कर्मनिमित्तत्वात्, जीवस्यैव तत्सम्भवात् । राद्धान्तस्तु— सर्वोपसंहारे मृत्यूपसेचनमदनीयं चराचरात्मकं कृत्स्नं जगदिति तस्यैतस्यात्ता परमात्मैव । न चेदं कर्मनिमित्तं भोक्तृत्वम्; अपि तु जगत्सृष्टिस्थिति-लयलीलस्य परमात्मनो जगदुपसंहारित्वरूपं भोक्तृत्वम् । सूत्रार्थः—ब्रह्म-क्षत्रौदनस्यात्ता परमात्मा, ब्रह्मक्षत्रशब्देन चराचरस्य कृत्स्नस्य जगतो ग्रहणात् । मृत्यूपसेचनो ह्योदनो न ब्रह्मक्षत्रमात्रम्; अपि तु तदुपलक्षितं चराचरात्मकं कृत्स्नं जगदेव ॥९॥

प्रकरणाच्च । १-२-१०.

"महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति", "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया" इति परस्यैव हीदं प्रकरणम् । अतश्चायं परमात्मा ॥

नन्वनन्तरम्, "ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्ध्ये" इति द्वयोः कर्मफलादनश्रवणात्, परमात्मनश्च कर्म-फलादनानन्वयात्, अन्तःकरणद्वितीयो जीव एव तत्रात्तेति प्रतीयते । अतोऽत्रापि स एव जीवोऽत्ता भवितुमर्हतीत्याशङ्क्याह—

गुहां प्रविष्टावात्मनौ हि तद्दर्शनात् १-२-११

गुहां प्रविष्टौ जीवात्मपरमात्मानौ । जीवद्वितीयः परमात्मैव तत्र प्रतीयत इत्यर्थः । स्वयमनश्नतोऽपि परमात्मनः, प्रयोजकतया पानेऽन्वयो विद्यते । जीवद्वितीयः परमात्मेति कथमवगम्यते ? तद्दर्शनात्—

तयोरेव ह्यस्मिन् प्रकरणे गुहाप्रवेशव्यपदेशो दृश्यते—"तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गह्वरेष्ठं पुराणम् । अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति" इति परमात्मनः; "या प्राणेन संभवत्यदितिर्देवतामयी । गुहां प्रविश्य तिष्ठन्ती या भूतेभिर्व्यजायत" इति जीवस्य । कर्मफलानि अत्तीत्यदितिः जीवः ॥११॥

विशेषणाच्च । १-२-१२

अस्मिन् प्रकरणे ह्युपक्रमप्रभृति ओपसंहाराज्जीवपरमात्मानावेव उपास्यत्वोपासकत्वप्राप्यत्वप्राप्तृत्वादिभिर्विशेष्येते, "महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति", "विज्ञानसारथिर्यस्तु मनःप्रग्रहवान् नरः । सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम्" इत्यादिषु । अतश्चात्ता परमात्मा ॥१२॥

इति अत्रधिकरणम् ॥२॥

அத்த்ரதிகரணம். 2.

(இந் அதிகரணத்தில் பரமாத்மாவுக்கு போகம் வர வழியில்லையென்னவே, போகம் செய்பவனாகச் சொல்லப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவாகான் என, ஓர் உபநிஷத்தில் விசாரம் [illegible].)

கடோபநிஷத்தில், 'யாவனொருவனுக்கு ப்ராம்மணன் க்ஷத்ரியன் என்ற இரு வர்ணங்களும் அன்னமாகின்றன; யமனானவன் அன்னத்திற் கலக்க வார்க்கப்படும் வஸ்துவாகிறான்' அவன் எவ்வண்ணமுளானோ, அந்த வண்ணமறிபவன் யார்?' எனவோதப்படுகிறது. இங்கு அன்னம், அதிற் கலக்கப்படும் திரவம் இரண்டினால் உண்பவனாகக் குறிக்கப்பட்டவன் ஜீவனா, பரமாத்மாவானா ஐயம் பிறக்கிறது. ஜீவனே அவனென்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன்? உண்பதென்பது கர்மாவின் பலனன்றோ? ஜீவனுக்கே அது கூடுமாதலின். ஸித்தாந்தமாவது— அன்னத்தை யுண்பதற்கு கூடச் சேர்க்கும் வஸ்துவாக யமனைச் சொன்னதால்

(சாறு, துழப்பு, தயிர், பால் போன்ற அத்தகைய த்ரவத்தை யுடைய) இவ்வன்னமானது ஜங்கமம், ஸ்தாவரமெனப்பட்ட முழுவுலகு மாமாகையாலே அதை உண்பதென்பது ஸர்வலோக ஸம்ஹாரமேயாமது பற்றி இங்கு உண்பவன் ப்ரளய கர்த்தனான பரமாத்மாவேயாவான். புண்யபாபங்கள் மூலமாய் அன்னம் புசிப்பதென்பது இங்குச் சொல்லப்படுகிறதன்று. உலகின் ஸ்ருஷ்டி, ஸ்திதி, ப்ரளயங்களை லீலையாக உடைய பரமாத்மாவின் ப்ரளயத்தொழிலே உண்கையெனப்படுகிறது.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது ——

அத்தா சராசரக்ரஹணாத். अत्ता चराचरग्रहणात् 1-2-9.

உண்பவன் பரமாத்மா சராசரங்களைக் கோள்வதால்.

ப்ராம்மணக்ஷத்ரியங்களாம் அன்னத்தை யுண்பவனாக ஓதப்பட்டவன் பரமாத்மாவாவான். 'ப்ரம்ம', 'க்ஷத்ர' என்ற சொற்கள் ஜங்கமஸ்தாவரமயமான முழு உலகையும் குறிப்பனவாம். நமனைத் துணையூணாகக் கொண்ட அன்னம் ப்ராம்மண க்ஷத்ரியர்கள் மட்டுமாகமாட்டா ஆகையால் முழு உலகினைக் கொள்கவென்றவாறு.

ப்ரகரணாச்ச. प्रकरणाच्च. (1—2—10.)

ஸந்தர்ப்பத்தினாலும்.

'பெரியோனாய் ப்ரபுவுமான ஆத்மாவை நினைத்துத் துணிவுள்ளவன் ஆயாசப்படுகிறதில்லை' 'இந்த வாத்மாவானது மனனம், த்யானம் போன்ற செயல்கள் மட்டாலே (பக்தியாகவாகாத வெறும் செயல்களாலே) அடையப்படமாட்டாது' என்றவாறு எம்பெருமானின் ஸந்தர்ப்பத்திலன்றோ இதுச் சொன்ன மந்த்ரமுள்ளது — ஆகையால் உண்பவன் பரமாத்மாவே. (10)

கேள்வி. அதற்கு மேலுள்ள மந்த்ரத்தில், "புண்யத்தின் பலனைப் புண்ய உலகில் அருந்துகின்றவர்களும், சிறந்து மதிக்கத் தகுந்த இட (ஹ்ருதய) த்திலே குகையினுட்புகுந்தவர்களும்" என்று வினையின் பலனை உண்ணும் இருவரைக் கூறுவதால்

வினைப்பயனை உண்பதென்பது எம்பெருமானுக்குக் கூடாததால் இவ்விருவர் ஜீவனும் அவனுக்கு ஸஹாயமாயுள்ள மனதுமே யாகவேண்டும். (மனத்தின் ஸஹாயமின்றி ஸுகாநுபவம் செய்ய வியலாதாகையாலே சீவனுடன் மனத்தையும் சேர்த்துச் சொல்லிற்று.) ப்ராணனு மாகலாம். ஆகிலும் உண்மையாய் உண்பவன் சீவனேயாவான். ஆக அவ்விருவரில முக்யமான ஜீவனை முன்மந்த்ரத்திற் கொள்வதற்கே ஸங்கர்ப்பம் பொருந்து மென்றவாறு. இதற்கு மறுமொழி கூறுவது மேல்ஸூத்ரம்—

குஹாம் ப்ரவிஷ்டாவாத்மாநௌ ஹி தத்தர்சநாத்.

गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात्. (1-2-11.)

குஹையினிற் புகுந்த விருவர்கள் ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவுமேயாவர். அவ்விதமே காணப்படுகிறபடியால்.

சீவனுடன் சேர்ந்த பரமாத்மாவே அங்கும் சொல்லப் படுகிறான். பரமாத்மா, தான் அருந்துகின்றவனல்லனாகிலும் சீவனை அருந்துவிக்கிறானாகையால் அவனுக்கும் அருந்துவ தென்ற செயலில் ஸம்பந்தமுண்டு—பரமாத்மாவையே இங்கு ஜீவனோடு கொள்ளவேண்டும், மனதையன்றென எங்ஙனம் விளங்குமென்னில் — இந்த ஸந்தர்ப்பத்தில் அவ்விருவருக்கே குஹையிற் புகுதல் பணிக்கப்பட்டது கண்கூடு. பரமாத்ம விஷயத்தில் அதைக் கூறும் மந்த்ரமாவது — 'காணவரியவனும், கர்மமாம் அவித்யையினால் மறைக்கப்பட்டவனும், எல்லா வற்றிலுமுட்புகுந்தவனும், ஹ்ருதயகுகையினுள் உருவத்தட னிருப்பவனும், ஸூக்ஷ்மமான ஆத்மாவிலிருப்பவனும் முதனின்று ஒரேவிதமாயிருப்பவனுமான அந்த தேவனை ஜீவாத்மாவை யோகமூலமாகப் பார்த்த பிறகு, த்யானம் செய்த தனி வுள்ளவன் ஸுகதுக்கங்களை யொழிக்கிறான்' என்பதாம். ஜீவாத்மவிஷயத்தில் ——— "வினைகளின் பயன்களை யுண்ணும் யாவனொருவன் (ஜீவாத்மா) இந்த்ரியங்கள் மூலமாக போகங் களைப் பெறுபவனாய் ப்ராணவாயுவுடன் சேர்ந்திருக்கிறான்; ஹ்ருதயகுகையில் நிலைத்திருந்துகொண்டு பஞ்சபூதங்களுடன் கூடவே பலவிதமான பிறவிகளையும் பெறுகிறான்" என்ற மந்த்ர முளது. இங்கு அதிதி என்ற சொல் ஜீவனைச் சொல்லும் உண்பவனென்றது அதன் பொருள். (11)

விசேஷணாச்ச. விசேஷணாத். (1–2–12.)

(அடைமொழிகளால் இவ்வாத்மாக்களையே இங்கு) சிறப்பித்திருப்பதாலும்.

இக்கஸங்கர்ப்பத்தில் முதலினின்று முடிவுவரை ஜீவனும் பரமாத்மாவுமான இவ்வாத்மாக்களே உபாஸிக்கப்படுபவன், உபாஸிப்பவன், அடையப்படுபவன், அடைகின்றவன் என்பது முதலான பண்புகளாலே சிறப்பிக்கப்படுகின்றனர்—'பெரியனும் ப்ரபுவுமான ஆத்மாவை த்யானம் செய்து துணிவடைந்தோன் துன்பமற்றிருக்கிறான்,' 'யாவனொரு மனிதன் விஞ்ஞானத்தைத் தேர்ப்பாகனாகவும் மனத்தைக் கடிவாளமாகவுமுடையவன், அவன் வழிக்கு முடிவிடமான, விஷ்ணுவினுடைய அந்தச் சிறந்த இடம் சேர்கிறான்' என்றவை முதலான மொழிகளில். ஆகையாலும் ப்ரம்மக்ஷத்ரங்களை யுண்பவன் பரமாத்மாவேயாவான். (12)

2 *Attradhikaraṇam*

ATTA CHARACHARAACRAHANAT 1-.2-9.

Eater is Brahman. because both movables and immovables are intended as to be eaten

In the *Kathavalli*, it is said, "To whom Brahmins and *Kshstriyas* become cooked Food (*Odana*), to whom Death is a side-dish or condiment *upasechana* to e mixed with Food. nobody can know in what stateb that person exists."

Opponent: By the use of the words *Odana* and *Upasechana* an Eater is indicated. Who is it? Is it not *Jeeva* ? Eating is the fruit of *Karman* and so only *Jeeva* is meant.

Answer: Since the God of Death is mentioned as the side-dish, the words *Brahma* and *Kshatra* in the text must be taken to mean all movables

and immovables i e. the whole Universe which is subject to Death (Destruction). Hence, the word 'Eater' denotes the Doer of the act of total Destruction; and that is *Paramātman* only. The ordinary eating, which is subject to *Karman*, is not what is intended here.

PRAKARAṆAT CHA 1-2-10.

Because of the context also.

" The person who meditates on Big All-pervading *Ātman* never comes to grief". "This *Ātman* cannot be reached by mere reflection or by meditation or by hearing his name again and again." He is reached only by him whom He chooses; to that *Jeevātman* He shows His Form." The import of this passage is, shortly stated in the words '*Ka Itthā Vēda yatra Sa:*' (who can know in what state He exists) in the passage referred to in the previous *sootra.* So the Eater mentioned therein is the same as that *Paramātman.*

GUHAM PRAVISHTAW ATMANOW HI TADDARṢANAT: (1-2-11.)

Both having entered into the cavern of heart are *both* souls *Jeevatman* and *Paramatman*, because the entrance into it is mentioned in respect of them only.

Opponent : The passage '*Ṛtam*' etc. can refer only to *Jeevātman* because drinking is only the function of *Jeevatman.* So the Eater in the previous passage must also be a *Jeeva.* The meaning of this passage is: " There are two who enjoy the fruits of good *Karman*; they are inside a cavity in a precious place. These two are stated to be Shade and Sunshine by the *Brahman*-wise, such as, those who know *Panchāgni Vidyā* and those who studied *Triṇāchikēta** (*three *Anuvākas* or portions of *Vēdas* which treat of the

Nachikēta Agni i. e. a sort of platform for placing Fire for purpose of some sacrifices.) Who are these Two? One must be *Jeeva*; and as to the other, it cannot be *Paramatman*, because He cannot be the enjoyer of pleasures, etc. the result of *Karman*. So, the second must relate to *Prāṇa* (Breath) or *Buddhi* (Intelligence) with whose help he (the *Jeeva*) enjoys. *Jeeva* is therefore the Principal person and so in the previous passage also, only *Jeeva* must be taken to be intended.

Answer: The second of the two objects is *Brahman* because the two (i. e. the drinkers) are stated in this passage, to have entered the cavity. Such entry into the cavity is mentioned only in respect of *Jeeva* and *Paramātman*. in the passage before and after this passage. Thus—"After realising himself (*Jeevātman*) by *Gñāna Yōga*, *Jeevātman* becomes freed from pleasures or pains by meditating on *Paramātman*, the Ancient who is not easily seen, who is hidden inside a cavity, in a place difficult to reach." Here *Paramātman* is stated to have entered into cavity. Similarly, the *Jeevātman* is also said as having entered into the cavity in the passage, "*Jeeva*, subject to enjoying the fruits of *Karman* with his sense organs remains with *Prāṇa; having entered the cavity* this *Jeeva* takes his birth with the five elements"

Since these two are mentioned with reference to cavity-entering, only these two must be taken to be intended here also—*One* being *Jeevātman*, the other must be *Paramātman*.

In what sense, can *Brahman* be said to 'drink?' Since *Paramātman* is the cause of making the other to drink, the expression "Drinker" is used. Even the argument on the other side (*Poorva Paksha*)

supposes *Praṇa* or *Buddhi* to be second of the objects, for the reason they are instruments for "Drinking" and not "Drinker" directly. Hence to say that *Paramātman* as the Drinker, is certainly better and more appropriate.

VISESHANAT CHA: 1-2-12.

'Because prominence is given only to these two.'

In this *Katthōpanishad* from beginning to end the *Jeeva* and *Paramatman* are expounded as the meditator and as object of meditation and again as the attainer, and the object of attainment.

"Thus the *Jeeva* who meditates on *Paramātman* does not experience grief; and *Jeeva* having intelligence as the Driver and the mind as the bridle, reaches the end of the journey, the holy abode of *Vishnu*".

Hence we conclude that only *Jeeva* and *Paramātman* should be drinkers. As *Paramātman* is the principal of the two, He must be taken to be the Eater (*Atta*) i. e., world-Eater, who destroys the world.

---

(३) अन्तर उपपत्तेः । १-२-१३.

छान्दोग्ये, "य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति होवाचैतदमृतमभयमेतद्ब्रह्म" इत्यत्राक्ष्याधारः पुरुषः किं प्रतिबिम्बात्मजीवदेवताविशेषान्यतमः, उत परमात्मेति संशयः। एष्वन्यतम इति पूर्वः पक्षः। कुतः ? 'य एष दृश्यते' इति प्रसिद्धवत् साक्षात्कारनिर्देशात्। राद्धान्तस्तु—परमात्मैवायमक्ष्याधारः पुरुषः। अक्षिपुरुषसंबन्धितया श्रूयमाणा हि निरुपाधिकात्मत्वामृतत्वाभयत्वब्रह्मत्वसंयद्वामत्वादयः परमात्मन्येवोपपद्यन्ते। प्रसिद्धवन्निर्देशश्च", "यश्चक्षुषि तिष्ठन्" इत्यादिश्रुत्यन्तरप्रसिद्धेरुपपद्यते।

साक्षात्कारश्च, तदुपासननिष्ठानां योगिनाम् । सूत्रार्थस्तु—अक्ष्यन्तरः परमात्मा, संयद्वामत्वादीनां गुणानामत्रैवोपपत्तेः ॥

स्थानादिव्यपदेशाच्च । १-२-१४.

स्थानं—स्थितिः । परमात्मन एव, "यश्चक्षुषि तिष्ठन्" इत्यादौ चक्षुषि स्थितिनियमनादीनां व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥१४॥

सुखविशिष्टाभिधानादेव च । १-२-१५.

"प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म" इति सुखविशिष्टतया प्रकृतस्य परस्यैव ब्रह्मणोऽक्ष्याधारतया उपास्यत्वाभिधानाच्चायं परमात्मा । एवकारोऽस्यैव हेतोर्नैरपेक्ष्यावगमाय ॥१५॥

"प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म" इत्यत्र सुखविशिष्टं परमेव ब्रह्माभिहितमिति कथमिदमवगम्यते ? यावता नामादिवत् प्रतीकोपासनमेवेत्याशङ्क्याह—

अत एव च स ब्रह्म । १-२-१६.

यतस्तत्र भवभयभीतायोपकोसलाय ब्रह्मस्वरूपजिज्ञासवे, "कं च तु खं च न विजानामि" इति पृच्छते, 'यद्वा व कं तदेव खं यदेव खं तदेव कम्' इत्यन्योन्यव्यवच्छेदकतया अपरिच्छिन्नसुखस्वरूपं ब्रह्मेत्यभिधाय, "प्राणं च हास्मै तदाकाशं चोचुः" इत्युक्तम्— अत एव खशब्दाभिधेयः स आकाशोऽपरिच्छिन्नसुखविशिष्टं परं ब्रह्मैव ॥१६॥

श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च । १-२-१७.

श्रुतोपनिषत्कैः अधिगतपरब्रह्मयाथात्म्यैः ब्रह्मप्राप्तये या गतिरर्चिरादिकाऽधिगन्तव्यतयाऽवगता श्रुत्यन्तरे, तस्याश्चेहाक्षिपुरुषं श्रुतवतोऽधिगन्तव्यतया, "तेऽर्चिषमेवाभिसंभवन्ति" इत्यादिना अभिधानादक्षिपुरुषः परमात्मा ॥१७॥

अनवस्थितेरसंभवाच्च नेतरः । १-२-१८.

परमात्मन इतरः जीवादिकः । तस्याक्ष्णि नियमेनानवस्थितेः अमृतत्व-संयद्वामत्वादीनां चासंभवान्न सोऽक्ष्याधारः ॥१८॥

इति अन्तराधिकरणम् ॥३॥

அந்தராதிகரணம். 3.

(காணக்கூடாதவனைப் பரமாத்மாவென்று கீழே கூறினதால் காணப்படுகிறவனுகக் கூறப்பட்டவன் அவனுகானென்று மேல் அதிகரணம் எழுகிறது)

சாந்தோக்யத்திலே, 'யாவனொருவன் கண்ணிற் காணப்படுகிறுன், இவனே ஆத்மா; இதே அழிவற்றது, பயமில்லாதது; இதே ப்ரம்மம்' எனவுளது. இங்குக் கண்ணிலிருக்கும் புருஷன் பரமாத்மாவா, வேறு என்று ஸம்சயமுண்டாக, வேறே என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன்? காணப்படுகிறதாகக் கூறப்பட்டிருப்பதால். பரமாத்மா ப்ரத்யட்சமாய்ப் பார்க்கப் படக்கூடுமோ? (வேறென்றுல் யாதென்னில், ப்ரதிபிம்பமாகலாம்; எதிருருவமேயன்றோ கண்ணிற் காணக்கூடியது. ஜீவாத்மாவுமாகலாம்; கண்ணின் நிலையைக் கண்டுதானே ஜீவன் உள் இருப்பதும் இல்லாததும் ஊஹிக்கப்படும். அல்லது கண்ணுக்கு தேவதையான சூரியனுமாகலாம்; அவன் தன் கிரணம் வாயிலாக இங்கே நிலை பெற்றிருப்பதாக வேதமோதுகிறதே.) இவ்வாறு பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது —

கண்ணிலுள்ள புருஷனிவன் பரமாத்மாவே; ஆத்மத்வம், அழிவற்றமை, பயமற்றிருக்கை என்பன பரமாத்மாவினிடமே நிறைந்திருப்பன. ப்ரம்மமென்பதும், ஸம்யத்வாமனென்பது முதலான விசேஷணங்களும் பரமாத்மாவிற்கே தகும். 'ஸம்யத்வாமன்' என்றால், 'கல்யாணகுணங்கள் குவிந்தவன்' என்றபடி. இவ்வாறே எல்லாவுலகங்களிலும் விளங்குவதால் भामनि என்றும், நற்குணங்களை யடைவிப்பதால் வாமநீ என்றும் வர்ணிக்கப்பட்டுளான். ஆகிலும், 'கண்ணில் காணப்படுகிறுன்' என்றது பொருந்தாதே என்னவேண்டா. கண்ணிலிருப்பவனென்று சாஸ்த்ரமூலமாய்க் காணப்படுகிறதால். அவனே

உபாஸிப்போர்க்கு அவன் அங்குக் காணக்கூடியவனுமாம். எனவே உபாஸித்துக் கண்டுள்ள குரு அவ்வாறு கூறுவது கூடும் ஸூத்ரார்த்தமாவது——

அந்தர உபபத்தே:. [illegible] (1-2-13.)

கண்ணுள் இருப்பவன் பரமாத்மா. (சொன்ன தர்மங்கள் சேரத்) தகுமானவனுகையால்.

ஸ்த்தாநாதிவ்யபதேசாச்ச. [illegible] (1-2-14.)

அந்தர்யாமி ப்ராம்மணத்திலே, கண்ணிலிருப்பவன் என்று தொடங்கி கண்ணில் இருப்பது நியமிப்பது முதலியன பரமாத்மா விற்குச் சொல்லப்பட்டிருப்பதாலும் இப்புருஷன் பரமாத்மாவே. (இருப்பதைக்கொண்டு ப்ரதிபிம்பம் இது என்றும், நியமிப் பதைக்கொண்டு ஸூர்யன் இது என்றவாறும் கூறினதை யெல்லாம் கழிப்பதற்காக [illegible] என ஆதிபதம் உளது.) (14)

ஸுகவிசிஷ்டாபிதாநாதேவ ச.

[illegible] (1-2-15.)

ஸுகமுடையானையே சொன்னதாலும்.

'ப்ராணன் ப்ரம்மம்; ஸுகம் ப்ரம்மம்; வான் ப்ரம்மம்' என்று முன்னம் ஸுகச்சிறப்புடையதாகச் சொல்லப்பட்ட பரப்ரம்மத்தைக் கண்ணில் உபாஸிக்கப்படவேண்டியதாக இங் குச் சொல்லியிருப்பதாலும் இப்புருஷன் பரமாத்மாவே. ஸூத் ரத்தில், 'ஏவ' என்ற சொல், இஃதொன்றே போதுமான கார ணம்; வேறு அதிகமாம் என விளக்குகிறது. (15)

ப்ராணன் ப்ரம்மம்; ஸுகம் ப்ரம்மம், வான் ப்ரம்மம் என்ற வாக்கியத்தில் ஸுகச்சிறப்புடைய பரப்ரம்மமே பணிக்கப்பெற்ற தென எங்ஙனம் அறியலாகும். அங்கு உலகப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவையும், ஐச்வர்ய இன்பத்தையும், வானத்தையும் ப்ரம்மமாக நினைத்துக்கொள் என்று ப்ரம்மத்தன்மையை ஏற்றி த்ருஷ்டியுபாஸனமே சொல்லப்படலாமே என்ன, மேல் ஸூத்ரம் எழுகிறது—

அத ஏவ ச ஸ ப்ரஹ்ம. [illegible] (1—2—16.)

ஆகையினாலேயும் அது ப்ரம்மமே.

(ஆகையினால் என்பதற்கு ஸுகச்சிறப்புடைய ப்ரம் மத்தையே சொல்வதாலென்றது பொருள். அத்தகைய ப்ரம்மத்தையே அவ்வாக்யத்தின் பொருளாக வேதமே விரித்

துரைத்ததாலென்றபடி. உலக இன்பத்தையும், வானத்தையும் ப்ரம்மமாக ஏறிட்டுக்கொள்வது அவ்வாக்கியத்தின் கருத்தன்று. ஏனெனில்) ஸம்ஸாரத்தினின்று அஞ்சி ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தை யறிய விரும்பின உபகோஸலன், 'ப்ராணன் ப்ரம்மம், ஸுகம் ப்ரம்மம், வான் ப்ரம்மம்' என்ற அக்னிகளின் உபதேசத்தைக் கேட்டு, 'ப்ராணன் ப்ரம்மமென்றதை யறிந்தேன். த்ருஷ்டி யுபாஸநம் மோக்ஷமளிக்காதாகையாலே அதனைத் தாங்கள் உபதேசிக்கப் போவதில்லை. மேல்வாக்யங்களின் பொருளில் ஐயமேற்படுகிறது. பூதாகாசத்தையும் உலக ஸுகத்தையும் தனித்தனியே ப்ரம்மாதீனமாக உபாஸிப்பதா, அல்லது வான் என்பதற்குப் பெரிதென்ற பொருளாய் அளவற்ற ஸுகமுடையது ப்ரம்மமென்ற ஒருபடியான உபாஸனம் செய்வதா? இரு கருத்துக்களும் கூடுவதால் மேல்வாக்யத்தின் பொருளை அறிகிலேன்' என்றான். அதற்கு 'ஸுகமே வான், வானே ஸுகம்' என்று அக்னிகள் மறுமாற்றம் அளித்தன. அதனால் தனித்தனி யுபாஸனமிங்கு இல்லை, ஒன்றுக்கொன்று விசேஷணமாய், வானை ஸுகம் ப்ரம்மமென்ற பொருளாய் ஸுகச்சிறப்புடைய ப்ரம்மமென்ற உபாஸகமாயிற்று. இப்படி விரித்திருப்பதாலே இரண்டு உபாஸனங்களிங்கு என்று தெளிவானதை மேலே வேதமே விளக்குகிறது: "ப்ராணனையும் ஆகாசமானவதையும் அவனுக்கு அக்னிகள் உபதேசித்தன" என்றது அது. (இல்லையேல் இங்கு மூன்று அகாரங்கள் இருக்கவேண்டும். ஆகையால் ஆகாசமென்று சொல்லப்பட்டது பூதாகாசமன்று, ப்ரம்மமே, ஸுகமுடையதாய்க்கொண்டு வானுயிருப்பது = அளவற்றிருப்பது ப்ரம்ம மென்றது அதன்பொருள். 'ப்ராணனையும் அவ்வாகாசத்தையுமுபதேசித்தன' என்ற வாக்யத்தைக்கொண்டு பூர்வபக்ஷி, 'இங்கே ப்ரம்மத்திற்கு உபதேசம் இல்லை. வேறு வஸ்துக்களுக்கே' என நினைக்கிறான். ப்ராணாதி சப்தங்கள் ப்ரம்மத்தையே சொல்லும். வேறொன்றைச் சொல்லி அதில் ப்ரம்மத்ருஷ்டி இங்குக் கருதப்படவில்லை. 'ப்ராணனையும் ஸுகரூபமான ஆகாசத்தையும்' என்று சொன்னதற்கு மூன்று உபாஸனங்களில்லை யென்று விளக்குவதிலே நோக்கென ஸித்தாந்தியின் கருத்து. ஸூத்ரத்தில், 'ஸ:' என்ற சொல்லானது, 'ப்ராணம் ச ஹாஸ்மை தத்ாகாசம் ச ஊசு:' என்கிற வாக்யத்திலுள்ள புல்லிங்கமான சொல்லை யெடுத்து அது ப்ரம்மமே தவிர வேறு வஸ்து வன்று என்கிறது. அதற்குக்

காரணம், ஸாக்ஷித்வப்புடைய வஸ்துவையே பொருளாகக் கொள்ளும்படி முன்வாக்யம் விவரித்திருப்பதேயாம்.) ஆகை யால் கண்ணினுள் கூறப்பட்ட புருஷன் பரப்ரம்மமே. (16)

ச்ருதோபநிஷத்ககத்யபிதாநாச்ச.

ஶ்ருதோபநிஷத்கগத்யபிதாநாச்ச. (1—2—17.)

உபநிஷத்தின் பொருளைக் கேட்டுணர்ந்தவர்கள் போம் வழியை அர்ச்சிராதிகதியைச் சொல்லியிருப்பதாலும்.

உபநிஷத்தைக் கேட்டுணர்ந்து பரப்ரம்மத்தின் உண்மையை யறிந்த மஹான்களாலே ப்ரம்மத்தைப் பெறுவதற்கு எந்த அர்ச்சிராதிகதி அறியப்படவேண்டியதாக வேறு வேதங்களில் ஓதப்பட்டுளதோ, அதனை இந்த அக்ஷிபுருஷனைக் கேட்டுணர்ந்த வன் அடையப்போவதாக, "அவர்கள் அர்ச்சிஸ்ஸை யடைகின்ற னர்" எனத்தொடங்கி உபதேசித்திருப்பதாலும் அக்ஷிபுருஷன் பரமாத்மாவே.

அநவஸ்த்திதேரஸம்பவாச்ச நேதர:

அநவஸ்த்திதேரஸம்பவாச்ச நேதர: 1—2—18.

பரமாத்மாவைக்காட்டிலும் வேறான ஜீவனோ, ஸூர்யனோ, பிரதிபிம்பமோ அக்ஷிபுருஷனல்ல. (கண்ணில்) நிலைத்திராமை யாலும் ஸமயத்வாமத்வாதி குணங்கள் சேராமையாலும். (18)

---

(3) *Antaradhikarana.*

It is said that *Paramātman* is one not to be seen. How can a person who is said tobe seen be *Paramātman?* On this question this *adhikarana* arises.

ANTARA UPAPATTE: [1-2-13]

The *Purusha* inside [the Eye] is *Paramatman.* because the attributes mentioned are appropriate only to Him.

In *Chāndōgya Upakōsala Vidya,* it is said that '*Purusha* seen in the Eye is *Ātman;* it is deathless, free from fear. That is *Brahman,* It is to be meditated upon.' Who is this *Purusha,* whether it

is the reflection in the eye or a *Jeeva* or the Deity (*Dēvatā*) presiding over the eye, or *Paramātman.*

'It cannot be *Paramātman.* it may be any one of the other three,' says the opponent,' 'because the word. 'seen' is used; Hence it may be a reflection, for when we see one's eye, we also see one's reflection in it. Or it may be a *jeeva* because from seeing the eye, we know that there is Life or *jeeva* living therein. Or it may be the presiding *Dēvatā,*' because without its help, no eye can perform its function.'

Answer: The Supporter of the Eye must be *Brahman* because the qualities of being *Ātman,* being Deathless, being unafraid, being All-Big are the exclusive attributes of *Brahman.* He is also described as *Samyadwāma* (the person in whom all virtous qualities reside) and so on. The word 'seen' means not seen' by ordinary men, but by one who, like the teacher of this *Vidyā,* has practised meditation.'

Question again: The words *Ya Ēsha* (This-That) connote an object already familiar and so it has to be said that these refer to *Pratibimba* (Image) or *Jeeva.*

Answer: No; because the *Para Brahman* is made familiar to us by *Vedanta* by references to it all over the *Vēda.* Hence the Propriety of describing Him as *Ya Ēsha*:.

STHANADI VYAPADĒSĀT CHA 1-2-14

Because its existence therein, etc. are mentioned.

Again, another reason. In the *Antaryāmi Brahmaṇa, Paramātman* is stated as existing in the eye and controlling it. So the *Purusha* in the eye is *Paramātman.*

SUKHA VISISHTABHIDHANĀDEVA CHA 1—2—15

Because what is mentioned before as enjoying Bliss is indicated here.

The thing that is stated in the passage, "*Prana* is *Brahman*; Bliss (*Kam*) is *Brahman;* atmosphere (*Kham*) is *Brahman*" is the person who is stated here to be meditated upon as being in the eye. The person in the eye therefore is *Brahman.*

[The word *Ēva* in the *Sootra* denotes that this reason itself is enough to establish the person in the eye as *Brahman.*]

ATA ĒVA CHA SA BRAHMA 1-2-16.

For the very reason, He is Brahman.

The question is, 'How does the passage above mentioned denote *Brahman*?' 'It cannot be *Brahman*' the questioner says, 'The word *Prāṇa* means "breath" and '*kam*' worldly enjoyment and *kham* firmament of atmosphere; these can not be really *Brahman.* Still it is said so, because *Brahman* is to be meditated upon in these forms just as in the case of '*Nāma Brahma iti upāseeta*' etc. in *Bhooma vidyā.*

Answer:—The passage occurs in the context where *Upakōsala*, being afraid of *Samsāra* desires to know the True *Brahman*; therefore what is taught here cannot but refer to the true *Brahmōpāsana.* In fact, as *Upkōsala* puts the question what is meant by *kam Brahma kham Brahma* by saying, "I know that *Prana* is *Brahman*: but I do not know *Kam* and *Kham*" and the answer is that both are the same and not different, the word *Kham* must be taken as an adjective of *Kam.* So both the words are to mean a Bliss like *Ākāśa*, expansive and not measurable; that is *Brahman* only. This interpretation is borne out by what is stated at the end "They told him about *Prāṇa* and

that *Ākāṣa.*" Here the words used are *Tadākāṣam cha* ('*that Akāṣa too*') and not Tat cha Akasam cha (That and '*Akāṣa.*') Therefore what is meant by '*Tat*' is the same as *Akāṣa*, *Tat* meaning Bliss.

SRUTOPANISHATKAGATYABHIDHANAT CHA 1-2-17

Also because the path peculiar to a person who has heard *Upanishad (i e Brahmopasaka)* is taught.

In this *Upānishad*, *Upakōsāla* is taught the path (*Archirādimārga*) by which only the *Upāsakas* of *Brahman* reach the place of *Mōkshā*. Hence *Brahman* must be taken to be intended.

ANAVASTHITE: ASAMBHAVAT CHA NETARA: 1—2—18

Because of the absence and inappropriateness, he is not any other.

The passage *Ēsha Akshini Purusha*: denotes a person existing in the eye. Neither the reflection, nor Jeeva, nor, the Eye-God is existing in the eye always! *Brahman* is ever existing there. Again, the attributes stated here cannot be appropriately applied to them. So not one of them can be said to be meant here.

---

(४)अन्तर्याम्यधिदैवाधिलोकादिषु तद्धर्म-व्यपदेशात् । १-२-१९.

बृहदारण्यके "यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यादिषु सर्वेषु पर्यायेषु श्रूयमाणोऽन्तर्यामी किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः । प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः; वाक्यशेषे द्रष्टा श्रोता मन्ता' इति द्रष्टृत्वादिश्रुतेः, 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इति द्रष्ट्रन्तर..निषेधाच्च । राद्धान्तस्तु—पृथिव्याद्यात्मपर्यन्तसर्वतत्त्वानां सर्वैः तैरदृष्टेनैकेन नियमनं निरुपाधिकामृतत्वादिकञ्च परमात्मन एव धर्म इत्यन्तर्यामी परमात्मा ।

द्रष्टृत्वादिश्च रूपादिसाक्षात्कारः । स च, 'पश्यत्यचक्षुः'इत्यादिना परमात्मनोऽप्यस्ति। 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इति च जीवेनादृष्टान्तर्यामिद्रष्टृवत् अन्तर्यामिणाप्यदृष्टद्रष्ट्रन्तरनिषेधपरः।

सूत्रार्थः—अधिदैवाधिलोकादिपदचिन्हितेषु वाक्येषु श्रूयमाणोऽन्तर्यामी परमात्मा, सर्वान्तरत्वसर्वाविदितत्वसर्वशरीरकत्वसर्वनियमनसर्वात्मत्वामृतत्वादिपरमात्मधर्माणां व्यपदेशात् ॥१९॥

न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापाच्छारीरश्च।

स्मार्तं प्रधानम्; शारीरः प्रत्यगात्मा। स्मार्तं च शारीरश्च नान्तर्यामी; तयोरसंभावितोक्तधर्माभिलापात्। यथा स्मार्तस्याचेतनस्यासंभावितया नान्तर्यामित्वप्रसक्तिः, तथा प्रत्यगात्मनोऽपीत्यर्थः ॥२०॥

उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते। १-२-२१.

उभये = काण्वाः माध्यन्दिना अपि, 'यो विज्ञाने तिष्ठन्' 'य आत्मनि तिष्ठन्' इति यतः प्रत्यगात्मनो भेदेन एनम् = अन्तर्यामिणम् अधीयते, अतोऽयं तदतिरिक्तः परमात्मा ॥२१॥

इति अन्तर्याम्यधिकरणम् ॥४॥

அந்தர்யாம்யதிகரணம் 4.

(முன் அதிகரணத்தில் கண்விஷயமான இருப்பும், நியமனமும் எம்பெருமானுக்குள்ளதாக அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்தில் ஓதப்பட்டிருப்பதால் அக்ஷிபுருஷன் எம்பெருமானே என்னப் பட்டது. இப்போது அந்தர்யாமிப்ராஹ்மணம் ஓதுவதே எம் பெருமானையா அன்று என விசாரிக்கப்படுகிறது)

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே. 'யாவனொருவன் ப்ருதிவியினில் இருக்கிறவன்; ப்ருதிவியினும் ஸூக்ஷ்மமானவன், எவனை ப்ருதிவி அறிகிறதில்லை, எவனுக்கு ப்ருதிவி உடலாகிறது, யாவன் ப்ருதிவியை உள்ளிருந்து ஏவுகின்றான், அவன் உனது ஆத்மா, அந்தர்யாமியெனப்பட்டவன்; அழியாதவன்' என்றது முதலான பத்திகளிலே (அடுக்குகளிலே) அந்தர்யாமீ என்னப்

பட்டவன் ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஐயம் கிளர்கிறது. ஜீவாத்மா என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், மேலே, "காண்கிறவன், கேட்கிறவன், நியமிக்கிறவன்" என்று காண்கின்றது முதலியவை ஓதப்பட்டதாலும், "இவனைவிட வேறு காண்கிறவன் இல்லை" யென்றவாறு வேறு காண்போனை மறுப்பதாலும் (அதாவது—காண்கிறவன், கேட்கிறவன் என்றாற்போன்ற சொற்களுக்குப் பொருள் என்னவென ஆராய்தல் வேண்டும். காண்பதாவது நிறத்தைப் பார்ப்பது, கேட்பதாவது ஒலியையறிவது என்றவாறு பொருள் கொண்டு, ஈச்வரனும் காண்கிறவன் என்றவாறு கொண்டால் அவனைவிட வேறான ஜீவரும் காண்கிறவர் இருப்பதாலே, 'வேறு காண்கிறவனில்லை'யென்ற வாக்யம் பொருள்படாது. 'காண்பதாவது கண்ணாலறிவது, கேட்பதாவது காதாலறிவது' என்றவாறு பொருள் கொண்டால் அத்தன்மை ஜீவனுக்கேயிருப்பதால், எம்பெருமானுக்குப் பார்க்கவோ கேட்கவோ கருவி வேண்டாமாகையால் ஜீவனைப் போல் கருவியால் காண்பது கேட்பது செய்பவன் இல்லையென்ற கருத்தாலே, 'வேறொருவன் காண்பவனல்லன்' என்றாற்போன்ற வாக்யங்கள் நன்கு பொருள்பெறுகின்றன) ஆகையால் அந்தர்யாமியைக் காண்பது கேட்பது செய்பவனாகச் சொன்னதால் அந்தர்யாமி ஜீவனேயாவான் என்றபடி.

ஸித்தாந்தமாவது—ப்ருதிவி தொடக்கமாக ஜீவாத்மா அளவாக ஸர்வ தத்துவங்களையும் முறையே எடுத்து, அவை எல்லாவற்றாலும் பார்க்கப்படாத ஒருவன் அவற்றை நியமிப்பதும், இயற்கையான அம்ருதத்வம் முதலியனவும் மொழியப்பெற்றவை பரமாத்மாவுக்கே உரியனவாமாகையாலே பரமாத்மாவே அந்தர்யாமியாவான். காண்கிறவன், கேட்கிறவன் என்ற சொற்களுக்கு நிறத்தைப் பார்ப்பவன், சத்தத்தை யறிகின்றவன் என்றவாறே பொருளாம். அத்தன்மை பரமாத்மாவுக்குமுண்டு. 'கண்ணில்லாமலே காண்கிறான், காதின்றியே கேட்கிறான்' என்றவாறு அவனை ஓதுகின்றதே. ஆனால், 'அவனைத் தவிர்த்துக் காண்கிறவன் வேறில்லை' என்றவாறுள்ள வாக்யங்களுக்குப் பொருள் கூறவியலாதே. அவனைவிட வேறான ஜீவன் அக்குணமுள்ளவன் இருக்கிறானே என்னில்—கீழே அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்தில் அவன் யாராலும் காணப்படாதவன், அவன் எல்லோரையும் கண்டு ஏவுகிறானென்று கூறிவிட்டு அவனைவிட காண்கிற

வன் வேறொருவனில்லை யென்றால், ஒருவராலும் காணப்படாமல் எல்லாம் காண்கின்ற அவனைப் போலே வேறொருவரால் காணப் படாதவனாகவேயிருந்து எல்லாம் காண்கிறவனாயிருப்பவனொரு வன் கிடைக்கமாட்டான், அவனைப்போன்று காண்பவனொரு வன் இல்லை யென்றே பொருள்படுமாகையால் வாக்யம் பொருந் தும். வேறு என்றால் ஒப்புமையும் தோற்றும். 'அதைவிட வேறு' என்றால் அதைப் போன்றதாய் அதற்கு வேறானதென்ற தாம். இதற்குமுன் இங்கே ஓதப்பட்டுள்ள வாக்யத்திலே, 'காணப்படாதவனைக் காண்கிறவன், கேட்கப்படாதவனைக் கேட்கிறவன்' என்றவாறு அவனை வர்ணித்து உடனே அவனை விடக் காண்கிறவன் கேட்கிறவன் இல்லையென்றதால், 'இவனைப் போல் காணப்படாமலிருந்து காண்கின்றவன், கேட்கப்படாம லிருந்து கேட்கின்றவன் ஒருவனில்லை' யென்ற பொருள் தெளி வாம். ஜீவர்களெல்லோரும் எம்பெருமானால் காணப்பட்டிருந்தே (அவனுடைய கடாக்ஷமடியாகவே) எதையும் காண்கின்றார்க ளாகையாலே அவனைப் போன்றவன் யாருமில்லை யென்க.

ஸூத்ரத்திற்குப் பொருளாவது—

அந்தர்யாம்யதிதைவாதிலோகாதிஷு தத்தர்மவ்யபதேசாத்.

𑌅𑌨𑍍𑌤𑌰𑍍𑌯𑌾𑌮𑍍𑌯𑌧𑌿𑌦𑍈𑌵𑌾𑌦𑌿𑌲𑍋𑌕𑌾𑌦𑌿𑌷𑍁 𑌤𑌦𑍍𑌧𑌰𑍍𑌮𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍 1-2-19.

அதிதைவம் முதலிய பதங்கள் கொண்ட வாக்யங்களில் சொன்ன அந்தர்யாமி பரமாத்மா; அவனுடைய தர்மங்களையோதுவதால்.

அதிதைவம், அதிலோகம் என்றவைபோன்ற சொற்களைக் கொண்ட வாக்யங்களிலே விளக்கப்பட்ட அந்தர்யாமியாவான் பரமாத்மா. எல்லாவற்றிலும் ஸூக்ஷ்மமாயிருக்கை, எல்லாவற் றையும் ஆள்கை, எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மாவாயிருக்கை, அழி வற்றிருக்கை முதலான தர்மங்களையோதியிருப்பதால் என்றதாம்.

('அதிதைவாதி லோகாதிஷு' என்றவிடத்தில் ஆதி சப்தத் தால் அதிபூதம் முதலானவற்றைக் கொள்க. ப்ருஹதாரண்ய கத்தில் காண்வ சாகையில் அதிதைவம் முதலியன போல் மாத்யந் திநசாகையில் அதிலோகம் முதலியன உள. எல்லாம் இங்கு விசாரிக்கப்படுகிறனவெனத் தெளிவிக்க அவ்விரு சொற்களைச் சொன்னதாம். காண்வபாடத்தில், அதிதைவதம், அதிபூதம், அத்யாத்மம் என மூன்று பிரிவுகள் உள. மாத்தியந்தினபாடத் தில் அதிலோகம் அதிவேதம் அதியஜ்ஞம் அதிபூதம் அத்யாத்மம்

என ஐந்து பிரிவுகள் உள்ளன. ஆகையால், 'அதிதைவமெனக் குறிக்கப்பட்ட பர்யாயங்களையும், அதிலோகமெனக் குறிக்கப் பட்ட பர்யாயங்களையும் முதலாகவுடைய வாக்யங்களாலே' என்றது அதிதைவாதிலோகாதிஷு என்ற சொல்லின் பொருள். ஸூத்ரத்தில் அதிதைவமென்று அதிதைவ பர்யா யங்களையும் அதிலோகமென்று அதிலோகபர்யாயங்களையும் கூறினபடி.) (19)

ந ச ஸ்மார்த்தமதத்தர்மாபிலாபாத் சாரீரச்ச.

𑌨 𑌚 𑌸𑍍𑌮𑌾𑌰𑍍𑌤𑌮𑌤𑌦𑍍𑌧𑌰𑍍𑌮𑌾𑌭𑌿𑌲𑌾𑌪𑌾𑌚𑍍𑌛𑌾𑌰𑍀𑌰𑌶𑍍𑌚 (1—2—20)

(அந்தர்யாமி) கபிலஸ்ம்ருதியிற் சொன்ன மூலப்ரக்ருதியுமாகாது; ஜீவனுமாகாது; அவற்றிற்காகாத தர்மங்களைச் சொல்லியிருப்பதால்.

அசேதநமான மூலப்ரக்ருதிக்கு அந்தர்யாமித்வம் எவ்வாறு தகாதோ, அவ்வாறே ஜீவாத்மாவுக்கும் அது தகாதெனக் கருத் தாம். (20)

உபயேபி ஹி பேதேநைநமதீயதே.

𑌉𑌭𑌯𑍇𑌪𑌿 𑌹𑌿 𑌭𑍇𑌦𑍇𑌨𑍈𑌨𑌮𑌧𑍀𑌯𑌤𑍇 (1—2—21)

இருவகையாரும் இவ்வந்தர்யாமியை ஜீவனைக்காட்டிலும்
வேறாகவே ஓதியுளர்.

காண்வர்கள் விஜ்ஞானமென்றும், மாத்யந்திநர்கள் ஆத்மா வென்றும் ஜீவனைக் கூறி, ப்ருதிவி முதலானவற்றிற் போல் அவ விடத்திலும் இருக்கின்றவனாகவெல்லாம் கூறி ஜீவனைவிட வேறாக் விளக்கியுள்ளார்கள். ஆகையால் அந்தர்யாமி ஜீவனல்லன்; பரமாத்மாவே. (21)

---

(4) *Antaryami Ādhikaraṇa.*

The Person existing in the eye is decided as *Paramātman* according to the *Antaryāmi Brāhmaṇa*. The *Antaryāmi Brahmāṇa* itself is to be discussed here.

ANTARYÂMEE ADHIDAIVADHILOKADISHU

TADDHARMAVYAPADÊSÂT 1—2—19.

***Antaryami* (the inner Ruler) found in the passages containing the words *Adhidaivam* (in Devas) and *Adhilokam* (in worlds) etc. is Paramatman, because His peculiar attributes are mentioned there.**

" In *Bṛhadāraṇyaka* it is said, "who stays in Earth, who is within and beyond the Earth, whom the Earth does not know, whose body is the Earth, who, existing within the Earth, controls it, He is your immortal *Ātman.*"

The question is whether *Antaryāmin* mentioned in this and similar passages is *Jeeva* or *Paramātman.* Opponent says it is *Jeeva* because in the still later portion of the passage, it is said *Drashtā, Şrōtā, Mantā* ('One who sees, who hears and who thinks). The function of seeing, hearing etc. is that of *Jeeva*; and *Paramātman*, an All-Knower and Knower always, does not need or depend upon senses, eyes, etc. for his knowledge. Also by the passage, "There is no seer other than this, etc." which occurs towards the close, any other seer is denied. It will not be a correct interpretation, if, by the word *Ata*: (which denotes the person mentioned already) *Brahman* is here referred to, for there are, other than *Brahman*, many *Jeevas* who are seers, hearers, etc. If it is taken that *Ata*: refers to *jeeva*, it is correct; for, there is no seer other than *jeevas*. *Paramātman* is not a 'seer', for his knowledge does not depend on the organ of eyes, etc.

Answer: Beginning from *Pṛthvi* (Earth) to *Jeeva*, it is said that the person is within and is unseen by them and controls them i. e., Universe. This cannot apply to any *Jeeva*. So also the attribute of complete Immortality. Besides, in respect of the words *Drashtā* etc. at the close, *Brahman* can be said to be a seer and hearer, etc., as stated in the passage, "He sees without eyes and hears without ears." So "seer" here means a person who gets the knowledge of a thing with its colour. Similarly 'hearer' means a person who gets knowledge of the sound,

etc. As regards the passage, "There is no other Seer", the word *Ata:* means *Paramātman*, because though *jeeva* is a seer, he cannot be said to be a seer in the same way as *Paramātman* who sees without being seen.

NA CHA SMĀRTAM ATADDHARMĀBHILĀPAT SĀEEERA CHA 1-2-20:

Antaryami is not *Smarta* (matter or *Prakrti*) as the attribute, unthinkable with reference to *Prakrti*, are mentioned, [Similarly], it cannot be *jeeva* either.

UBHAYĒPI HI BHEDĒNA ĒNAM ADHEEYATĒ 1—2—21

Both the followers of *Kanva* Sakha and *Madhyandna Sakha* describe *Antaryami* as being other than *jeeva*.

The passage *Ya Ātmani Tishthan* in *Mādhyandina* branch and the passage *yō Vignanē* in the *Kāṇva* Branch show that *Antaryamin* is something other than *Jeevātman*.

—

(५)अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः।१-२-२२.

आथर्वणे—"अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते यत्तदद्रेश्यम्" इत्यारभ्य, यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः" "अक्षरात्परतःपरः" इत्यादौ किं प्रधानपुरुषौ प्रतिपाद्येते ? उत परमात्मैवेति संशयः। प्रधानपुरुषाविति पूर्वः पक्षः। पृथिव्याद्यचेतनगतदृश्यत्वादीनां प्रतिषेधात् तज्जातीयाचेतनं प्रधानमेव भूतयोन्यक्षरमिति प्रतीयते। तथा 'अक्षरात्परतः परः' इति च तस्याधिष्ठाता पुरुष एवेति। राद्धान्तस्तु—उत्तरत्र 'यस्सर्वज्ञः सर्ववित्' इति प्रधानपुरुषयोरसंभावितं सार्वज्ञ्यमभिधाय, 'तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते' इति सर्वज्ञात् सत्यसंकल्पाज्जगदुत्पत्तिश्रवणात् पूर्वोक्तमदृश्यत्वादिगुणकं भूतयोन्यक्षरम्, 'अक्षरात्परतः परः' इति च निर्दिष्टं तदक्षरं परं ब्रह्मैवेति विज्ञायते। सूत्रार्थः—अदृश्यत्वादिगुणकः परमात्मा, सर्वज्ञत्वादितद्धर्मोक्तेः ॥२२॥

विशेषण भेदव्यपदेशाभ्याञ्च नेतरौ ।

विशिनष्टि हि प्रकरणं प्रधानाद् भूतयोन्यक्षरम् एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानादिना । तथा, "अक्षरात्परतः परः" इति अक्षरात् अव्याकृतात् परतोऽवस्थितात्पुरुषात् पर इति पुरुषाच्चास्य भूतयोन्यक्षरस्य भेदो व्यपदिश्यते । अतश्च न प्रधानपुरुषौ; अपितु परमात्मैवात्र निर्दिष्टः ॥२३॥

रूपोपन्यासाच्च । १-२-२४.

"अग्निर्मूर्धा" इत्यादिना समस्तस्य चिदचिदात्मकस्य प्रपञ्चस्य भूतयोन्यक्षररूपत्वेनोपन्यासाच्चायमदृश्यत्वादिगुणकः परमात्मा ॥२४॥

इति अदृश्यत्वादिगुणकाधिकरणम् ॥५॥

அத்ருச்யத்வாதிகுணகாதிகரணம் 5.

('வேறு' என்றவிடத்தில் ஒப்புமையும் தோற்றம் என்று கீழ் அதிகரணத்தில் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகவே 'காணத்தகாதது' என வோதப்பட்டது ப்ரம்மமாகாதென்றதன்மேல் மேல் அதிகரணமாம்.)

அதர்வவேதத்தைச் சார்ந்த முண்டகோபநிஷத்திலே, "இனி, எதனால், 'அழிவற்றது' 'காணத்தகாதது' என்றுற்போன்ற குண முள்ளதாய் ஞானிகளாலே ஜகத்திற்குக் காரணமாகக் காணப்படு கிறதென்று அடையப்படுகிறதோ, அந்த பரவித்யை" எனவும், "அழிவற்றதினும், மேலானதினும், மேலானது"' எனவும் ஓதின வாக்யங்கள் முறையே மூலப்ரக்ருதியையும் ஜீவனையும் சொல்வனவா என ஐயம் கிளர்கிறது. முதலில் 'அத்ருச்யம்' என்று காணத்தக்கதைக்காட்டிலும் வேறானது என்னப்பட்டதால் அசேதநப்ரபஞ்சமே காணப்பட்டிருப்பதால் அதைப் போல் அசேதநத்தன்மையாம் ஒப்புமை யுடையதாய் அப் பிரபஞ்சத்திற்குக் காரணமாய் காணக்கூடாததான மூலப்ரக்ருதியே அதன் பொருளாம். இங்ஙனமே அக்ஷரமென்பது மூலப்ர கிருதியைக் குறிக்கிறதென்க. (க்ஷரம் அழிவுள்ளது). 'அக்ஷ ரத்தினின்றும் மேலானதினின்றும் மேலானது' என்ற இரண் டாம் வாக்யமானது அந்த மூலப்ரகிருதியாம் அக்ஷரத்திற்கு

ஸம்பந்தப்பட்ட ஜீவாத்மாவையே கூறும். அங்கே அக்ஷரத்தினின்றும் என்றதற்கு மேலானதினின்றும் என்கிறது விவரணமாய் விசேஷணமாகும். மூலப்ரகிருதியானது இப்ரபஞ்சத்திற்கு மேலானதால் 'பரத:' எனப்படுகிறது. இவ்வாறு பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—பரவித்யையைத் தொடங்கி மேலே, "யாவனொருவன் ஸர்வமுமறிந்தவன், ஒவ்வொன்றையும் எல்லா விசேஷங்களோடும் அறிந்தவன், (ஸர்வத்தையும் ஸங்கல்பிக்கிறவன்) அவனிடமிருந்து ஸமஷ்டியாய்ப் பரிணமித்த இப்பெரிய ப்ரக்ருதி போகத்திற்குரிய நாமரூபங்களுள்ளதாய் விஷயங்களாகவும் போகம் அனுபவிக்கவல்ல உடலாகவும் மாறுகிறது" என்கிற வாக்யமானது ஜகத்காரணவஸ்துவை ஸர்வஜ்ஞனாகவே விளக்கியுள்ளது. இவ்வாறு ஸர்வஜ்ஞனாய் ஸத்யஸங்கல்பனானவனிடமிருந்து உலகமுண்டாவதைச் சொல்வதால் பூதங்களுக்குக் காரணமாகமுன் சொன்னது பரமாத்மாவேயாம்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—

அத்ருச்யத்வாதிகுணகோ தர்மோக்தே:.

அத்ருஶ்யத்வாதிகுணகோ தர்மோக்தே: (1—2—22)

காணக்கூடியவற்றைக்காட்டிலும் வேறனமை போன்ற குணங்களுடையவர் பாமாத்மாவே, (ஸர்வஜ்ஞனாயிருக்கை முதலிய) குணங்களைக் கூறியிருப்பதால்.

(இங்கு ஆதிபதத்தால் 'அக்ஷராத் பரத: பர:' என்னப்பட்ட பரத்வமும் சொல்லப்பட்டது. ஆக இரு வாக்யங்களில் ஓதியதும் பரமாத்மாவே என்று சொன்னதாம்.

விசேஷணபேதவ்யபதேசாப்யாஞ்ச நேதரௌ.

விஶேஷணபேதவ்யபதேஶாப்யாஞ்ச நேதரௌ (1—2—23)

வேறுபாட்டுக்குரிய அடைமொழிகளாலும் வேறென்றே கூறியிருப்பதாலும் இங்குச் சொல்லப்படுமேது ப்ரக்ருதியுமன்று, ஜீவனுமன்று.

இஃதொன்றை யறிந்தால் சேதநாசேதநங்கள் எல்லாமறியப்படும்' என்று இங்கே கூறப்பட்டுள்ளது. பரமாத்மாவே அவை இரண்டுக்கும் காரணமாகையால் அவனை அறிந்தால்தானே எல்லாம் அறியப்படும். கண் காது கை கால் இல்லாததென்னப்பட்டிருக்கிறது. அசேதநத்திற்குக் கண் முதலியனவற்றைப் பெற இடமேது? ஆக அது கண் முதலியனவுள்ள சேதநனைப் போலாகாத ஒரு சேதநனையே குறிக்கும். ஆகை

பால் இது ப்ரக்ருதியன்று. 'அக்ஷராத் பரத:பர:' என்ற வாக்யம் ஜீவனைக்காட்டிலும் இதை வேறாக விளக்குகிறது. இது ப்ரதானத்தைக்காட்டிலும் வேறானவன் என்ற பொருள் பெற்றதானாலும் பரமாத்மாவைச் சொல்லத் தட்டில்லை. ஆகி லும் ஜீவனைக் காட்டிலும் வேறானவனென்றே பொருள் தரும். அப்போதுதான் சொல்லமைப்பும் சரியாகிறது. 'ப்ரக்ருதியினும் மேலானதினும் மேலானவன்' என அதன் பொருள். ப்ரக்ருதி யைக்காட்டிலும் மேலான ஜீவனைக்காட்டிலும் மேலானதென்றே யன்றோ பொருள் சொன்னதாம். 'ப்ரபஞ்சத்திற்கு மேலான ப்ரக்ருதியைவிட மேலானவன்' என்ற பொருள் கொள்வதானால், 'ப்ரதோக்ஷராத் பர:' என்றவாறு வாக்யம் அமைந் திருக்கும்.

ரூபோபந்யாஸாச்ச — [illegible] (1—2—24)

பகவானுக்குரிய உருவை யோதியிருப்பதாலும்.

"விண்ணுலகம் தலை, கண்கள் சந்திரனும் கதிரவனும், திக்கு காது, வாக்கு விரிவான வேதங்கள், காற்று ப்ராணவாயு, மண்ணுலகு பாதம், மற்றதெல்லாம் ஹ்ருதயம. இங்ஙனம் இவன் எல்லா பூதங்களுக்கும் ஆத்மாவாகிறான்" என்று சொன்ன உருவம் பரமாத்மாவுக்கே தகும்.

இவ்வளவு காரணங்களிருப்பதால் (அத்ருச்யம்) காணக் கூடாதது என்றவிடத்தில் காணக்கூடிய ப்ரபஞ்சத்தைப்போல் அசேதநமானதையே கொள்ளவேண்டுமென்கிற பூர்வபக்ஷம் பொருந்தாதாகையாலே பரமாத்மாவே இங்கு இரு வாக்கியங் களிலும் கூறப்படுகிறான்.

---

(5) *Adrisyatvadhikarana.*

In the previous *Adhikarana*, is proved that the person who is seeings without being seen is ***Para-Brahman***, because the quality of seeing is that of a ***chetana***. What about the passage in ***Mundakopanishad*** where the quality of seeability is not mentioned? Answer is as follows—

ADRSYATWĀDIGUNAKŌ DHARMŌKTĒ: 1—2—22.

"The thing with the attributes of being unseeable etc., is *Paramatman* as qualities peculiar to Him are mentioned ."

In *Mundakōpanishad* occur passages begining with *Atha Parā yayā Tadakṣharam* and the passage *Akṣarāt Parata: Para:*.

Opponent says that in the first passage what is referred to is *Moolaprakṛti* and in the second *Jeeva* is referred to. For the word *Adṛṣya* means that which is not *dṛṣya*. When a thing is said to be 'not a horse', it must be at least an animal like a horse such as, a mule etc. In the same way, when a thing is said to be one (not to be seen), it must be some kind of matter like *Dṛṣya* (that can be seen i. e. this material world.) Therefore it is argued that *Akshara* having the attribute of *Adṛṣyatva* is the matter, *Moōlaprakṛti*.

Also in the later passage *Aksharāt Parata: Para:* (which means something beyond *Akshara*), the opponent says, only *Jeeva* must be intended, The word *Parata:* is to be treated as an adjective to *Akshara* (*Prakṛti*), the meaning therefore being *jeeva* is beyond *Prakṛti* which in its subtle form is beyond this world *Kshara*.

Answer:—Later on, the *Upanishad* says:— "Who is all Knowing and all Pervading with a will-power, from Him springs *Prakṛti* as Names, Forms and Food i. e. Earth (the world of sentient (*Chit*) and non-sentient (*Achit*) beings and things.)"

Since what is referred to here is the World-cause (i. e.*Brahman*) what is mentioned in the earlier passage *Bhootayōni Akshara* (*Akshara* being the womb of all things) must be same *Bṛahman*. Even what is referred to in the passage as *Aksharāt Parata: Para:* is also *Brahman*. Here, indeed, the word *Akshara* means *Moola Prakṛti*. But the word *Parāt:* used afterwards

the word *Aksharāt* should mean what is beyond above *Akshara, Prakṛti;* that is *Jeeva.;* and so *Para:* means what is beyond *Jeeva,* That is *Brahman.* (22)

VISESHANA BHEDAVYAPADESABHYAMCHA NETARAW 1-2 23

Because of the distinguishing feature and direct, expression of difference., the thing mentioned here is neither Prakrti nor Jeeva]

In the begining of the text there occurs a passage *KasminBhagavō vigñātē sarvam Idam vigñatam bhavati* meaning "By knowing which. everything becomes known." A knowledge of *Prakṛti or Jeeva* cannot lead to a knowledge of everything; this distinguishing feature of knowing all shows that this has reference to *Brahman* only.

The passage *Aksharāt Parata: Para:* has been interpreted already; it expressly says that *Brahman* is beyond *Prakṛti* and *Jeeva.* (23)

ROOPOPANYASAT CHA 1-2-24:

Because a form peculiar to Brahman is mentioned here in connection with Akshara.

The further passage in *Maṇdaka* is, "Heaven is his head; the Sun and the Moon are his eyes; quarters (like East, West, South and North) are his Ears; *Vēda* is his speech; Air is his *Prāṇa* (breath-); the Universe is his heart; and Earth is his feet. He is the inner ruler of all beings". A form of this kind can belong only to *Paramātman* and not to *Jeeva* or *Prakṛti.* (24)

---

(६) वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात्।

छान्दोग्ये, "आत्मानमेवेमं वैश्वानरं सम्प्रत्यध्येषि। तमेव नो ब्रूहि" इत्यारभ्य, "यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते"

इत्यत्र, किमयं वैश्वानरः परमात्मेति शक्यनिर्णयः, उत नेति संशयः। अशक्यनिर्णय इति पूर्वः पक्षः, वैश्वानरशब्दस्य जाठराग्नौ, देवताविशेषे, परमात्मनि च वैदिकप्रयोगदर्शनात्; अस्मिन् प्रकरणे सर्वेषां लिङ्गोपलब्धेश्च। राद्धान्तस्तु—"को न आत्मा किं ब्रह्म" इति सर्वेषां जीवानामात्मभूतं ब्रह्म किमिति प्रक्रमात्, उत्तरत्र च, "आत्मानं वैश्वानरम्" इति ब्रह्मशब्दस्थाने सर्वत्र वैश्वानरशब्दप्रयोगाच्च वैश्वानरात्मा सर्वेषां जीवानामात्मभूतं परं ब्रह्मेति विज्ञायते। सूत्रार्थः—वैश्वानरशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा, वैश्वानरशब्दस्यानेकार्थसाधारणस्याप्यस्मिन् प्रकरणे परमात्मासाधारणविशेषणैः सर्वात्मत्वादिभिः विशेष्यमाणत्वात्। विशेष्यत इति विशेषः ॥२५॥

स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति। १-२-२६.

स्मर्यमाणं—प्रत्यभिज्ञायमानम्। अनुमीयतेऽनेनेति अनुमानम्। इतिशब्दः प्रकारवचनः। इत्थं रूपं स्मर्यमाणं वैश्वानरस्य परमात्मत्वेऽनुमानं स्यात्; द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तमवयवविभागेन वैश्वानरस्य रूपमिहोपदिष्टम् "अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ", "द्यां मूर्धानं यस्य विप्रा वदन्ति" इति श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धं परमपुरुषरूपमिह प्रत्यभिज्ञायमानं वैश्वानरस्य परमात्मत्वे लिङ्गं स्यादित्यर्थः ॥२६॥

शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथा दृष्ट्युपदेशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते। १-२-२७,

अनिर्णयमाशङ्क्य परिहरति-शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च—इति। शब्दस्तावत् वाजिनां वैश्वानरविद्याप्रकरणे, "स एषोऽग्निर्वैश्वानरः" इति वैश्वानरसमानाधिकरणोऽग्निशब्दः। अस्मिन् प्रकरणे च, "हृदयं गार्हपत्यः" इत्यारभ्य वैश्वानरस्य हृदयादिस्थानस्याग्नित्रयपरिकल्पनं प्राणाहुत्याधारत्वं चेत्यादि प्रतीयते। वाजिनामपि, "स यो हवै तमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं

पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितं वेद" इति वैश्वानरस्य शरीरान्तःप्रतिष्ठितत्वं प्रतीयते। अतः एतैर्लिङ्गैर्वैश्वानरस्य जाठराग्नित्वप्रतीतेर्नायं परमात्मेति शक्यनिर्णय इति चेत्—तन्न। तथा दृष्ट्युपदेशात्। तथोपासनोपदेशादित्यर्थः। दृष्टिः-उपासनम्। जाठराग्निशरीरतया वैश्वानरस्य परमात्मन उपासनं ह्यत्रोपदिश्यते— "अयमग्निर्वैश्वानरः, पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितः" इत्यादौ। कथमवगम्यत इति चेत्— असम्भवात्; केवलजाठराग्नेस्त्रैलोक्यशरीरत्वाद्यसंभवात्। पुरुषमपि चैनमधीयते। चशब्दः प्रसिद्धौ। वाजिनः तत्रैव, "स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत् पुरुषः" इति एनं वैश्वानरं पुरुषमपि ह्यधीयते। पुरुषश्च परमात्मैव, "पुरुष एवेदं सर्वम्", "पुरुषान्न परं किंचित्", इत्यादिषु प्रसिद्धेः ॥२७॥

अत एव न देवता भूतञ्च। १-२-२८.

यतस्त्रैलोक्यशरीरोऽसौ वैश्वानरः, यतश्च निरुपाधिकपुरुषशब्दनिर्दिष्टः; अत एव नाग्न्याख्या देवता, महाभूततृतीयश्च वैश्वानरः शङ्कनीयः ॥२८॥

साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः। १-२-२९.

अग्निशरीरतया वैश्वानरस्योपासनार्थमग्निशब्दसमानाधिकरणनिर्देश इत्युक्तम्। विश्वेषां नराणां नेतृत्वादिना संबन्धेन यथा वैश्वानरशब्दः परमात्मनि वर्तते, तथैवाग्निशब्दस्यापि वृत्तौ न कश्चिद्विरोध इति जैमिनिराचार्यो मन्यते ॥२९॥

"यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरम्" इति द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तप्रदेशसम्बन्धिन्या मात्रया परिच्छिन्नत्वमनवच्छिन्नस्य परमात्मनो वैश्वानरस्य कथमुपपद्यत इत्यत्राह—

अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः। १-२-३०.

अनवच्छिन्नस्यैव परमात्मनः उपासनाभिव्यक्त्यर्थं द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तप्रदेशपरिच्छिन्नत्वमिति आश्मरथ्य आचार्यो मन्यते ॥३०॥

द्युप्रभृतिप्रदेशावच्छेदेनाभिव्यक्तस्य परमात्मनो द्युम्वादित्यादीनां मूर्धाद्यवयवकल्पनं किमर्थमिति चेत्—तत्राह—

अनुस्मृतेर्बादरिः । १-२-३१.

अनुस्मृतिः-उपासनम् , ब्रह्मप्राप्तये तथोपासनार्थं मूर्धप्रभृतिपादान्तदेहपरिकल्पनमिति बादरिराचार्यो मन्यते ॥३१॥

अयं वैश्वानरः परमात्मा त्रैलोक्यशरीर उपास्यः उपादीयते चेत्— "उर एव वेदिर्लोमानि बर्हिर्हृदयं गार्हपत्यः" इत्यादिना उपासकशरीरावयवानां गार्हपत्यादित्वपरिकल्पनं किमर्थमित्यत्राह—

सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति ।

वैश्वानरविद्याङ्गभूतायाः उपासकैरहरहः क्रियमाणायाः प्राणाहुतेः अग्निहोत्रत्वसम्पादनाय गार्हपत्यादित्वपरिकल्पनमिति जैमिनिराचार्यो मन्यते। तथाह्यग्निहोत्रसंपत्तिमेव दर्शयतीयं श्रुतिः प्राणाहुतिं विधाय, "अथ य एवं विद्वानग्निहोत्रं जुहोति" इति । उक्तानामर्थानां पूजितत्वख्यापनायाचार्यग्रहणम् ॥३२॥

आमनन्ति चैनमस्मिन् । १-२-३३.

एवं परमपुरुषं वैश्वानरं द्युम्वादिदेहम् अस्मिन् उपासकदेहे प्राणाग्निहोत्रेणाराध्यत्वाय आमनन्ति हि, "तस्य ह वा एतस्य वैश्वानरस्य मूर्धैव सुतेजाः" इत्यादिना । उपासकमूर्धादिपादान्ता एव द्युप्रभृतयः परमपुरुषस्य मूर्धादय इति प्राणाग्निहोत्रवेलायामनुसन्धेया इत्यर्थः ॥३३॥

इति वैश्वानराधिकरणम् ॥६॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमाध्यायस्य द्वितीयः पादः ॥

वைச்வாநராதிகரணம் 6.

('அக்நிர் மூர்த்தா' என்று தொடங்கி ஒருவகை உருவத்தைச் சொல்லும் உபநிஷத்து பரமாத்மாவைப் பணிக்குமென்று கீழே கூறவே, அவ்வுருவைச் சொல்லும் வேறு உபநிஷத்வாக்யம் அக்நிவைச்வாநரவிஷயமானது பரமாத்மாவையே கூறுவதாகுமா என்கிற விசாரமெழுகிறது.)

சாந்தோக்யத்தில். 'வைச்வாநராத்மாவை நன்கு உபாஸிக்கிறீர், அவ்வாத்மாவை யெனக்கு உபதேசிக்கவேண்டும் என்று கேட்கவே, 'ப்ராதேசமாத்ரமாயும் அளவு கடந்ததுமான வைச்வாநராத்மாவை உபாஸிக்கின்றனே' என ஓதப்படுகிறது. இந்த வைச்வாநரன் பரமாத்மா என்று முடிவு செய்யக்கூடுமா, கூடாதா என்று ஸம்சயம். முடிவு செய்தல் முடியாதென்பது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், வைச்வாநரசப்தத்தை வயிற்றிலுள்ள அக்நி, மூன்றாவது பூதம், அக்நி தேவதை, பரமாத்மா என்ற நான்கு பொருள்களிலே வழங்குவது வேதத்தில் ஆங்காங்கு காணக்கிடக்கிறது. இந்த இடத்திலே எல்லா அர்த்தங்களைக் கொள்வதற்கும் குறிகள் இருக்கின்றனவாம். ஆகையாலிந்த இதுதான் என்று பொருளை நிர்த்தாரணம் செய்யலாகாதென்க.

ஸித்தாந்தமாவது—சாந்தோக்யத்திலே. 'நமக்கு ஆத்மா எது? எது ப்ரம்மம்' என்று வாக்யம் ஜீவர்களுக்கு ஆதாரமான ப்ரம்மம் எது என்ற பொருளைக் கூறுகிறது. மேலே பல இடம், 'வைச்வாநரனென்ற ஆத்மாவை' என ப்ரம்மசப்தத்திற்குப் பதிலாக வைச்வாநரசப்தத்தை ப்ரயோகித்துளது. ஆகையால் ஜீவர்களுக்கு ஆத்மாவான ப்ரம்மமே வைச்வாநராத்மா என அறியலாகும். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

வைச்வாநர: ஸாதாரணசப்தவிசேஷாத்.

𑌵𑍈𑌶𑍍𑌵𑌾𑌨𑌰𑌃 𑌸𑌾𑌧𑌾𑌰𑌣𑌶𑌬𑍍𑌦𑌵𑌿𑌶𑍇𑌷𑌾𑌤𑍍 1—2—25

வைச்வாநரசப்தத்தால் சொல்லப்படுவது பரமாத்மா; பொதுவான சப்தத்திற்கும் (பொறுக்கி ஒன்றைக் குறிப்பிடக்கூடிய) விசேஷமிருப்பதால்.

வைச்வாநரசப்தம் பல பொருளைக் கூறுமாறு பொதுவாகியும், இவ்விடத்தில் பரமாத்மா ஒருவனுக்கே கூடுமான, எல்லாவற்றிற்குமாத்மாவாயிருத்தல் போன்ற பல தர்மங்களாலே பரமாத்மா என்ற ஒரு பொருளிலே நிற்கும் தன்மை ஏற்படுகிறது. (25)

ஸ்மர்யமாணமநுமாநம் ஸ்யாதிதி.

𑌸𑍍𑌮𑌰𑍍𑌯𑌮𑌾𑌣𑌮𑌨𑍁𑌮𑌾𑌨𑌂 𑌸𑍍𑌯𑌾𑌦𑌿𑌤𑌿 1—2—26

இத்தகைய உருவம் இங்கே நினைக்கப்படுகிறதாய்க்கொண்டு பரமாத்மாவை ஸாதிக்க ப்ரமாணமாகிறது.

விண்ணுலகம் முதல் மண்ணுலகம் வரையிலான வஸ்துக்கள் வைச்வாநராத்மாவின் அவயவங்களாகப் பிரித்துக் கூறப் பட்டுள்ளன. இந்த ரூபம் பரமாத்மாவின் ரூபமாவது முன் அதிகரணத்திலுள்ள முண்டகவாக்யம், மஹாபாரதம் முதலிய ச்ருதி ஸ்ம்ருதிகளிலே ப்ரஸித்தம். அவ் வவயவங்களை இங்கே ஒன்றுகச் சேர்த்துப் பார்த்தபோது இந்த ரூபமுள்ள வைச்வாநரன் பரமாத்மாவென்பது தெளியலாகும். (ஸூத்திரத்தில் இதி என்பதற்கு இப்படிப்பட்ட ரூபம் எனப்பொருள்.) (26)

இந்த நிர்ணயம் கூடாதென்று மீண்டும் வினவி மறுமொழி கூறுகிறார்—

சப்தாதிப்யோऽந்த:ப்ரதிஷ்டாநாச்ச நேதி சேத் ந
ததா த்ருஷ்ட்யுபதேசாத் அஸம்பவாத் புருஷமபிசைந மதீயதே.

ஶப்தாதிப்யோऽந்த: ப்ரதிஷ்டாநாச்ச நேதி சேந்ந
ததா த்ருஷ்ட்யுபதேஶாத் அஸம்பவாத் புருஷமபி சைநம்
அதீயதே (1—2—27)

அக்நி என்ற சொல், த்ரேதாக்னிகளின் அமைப்பு,ப்ராண ஹுதிக்கு ஆதாரமாயிருக்கை என்ற காரணங்களாலும், உடலினுள் இருப்பதாலும் வயிற்றிலுள்ள அக்நியே வைச்வாநரனென விளங்குவதால் வைச்வாநரன் பரமாத்மாவல்லன் என்ன வேண்டா. வைச்வாநரபரமாத்மாவை வயிற்றிலுள்ள அக்நிக்கு ஆத்மாவாக உபாஸிப்பதை உபதேசிக்கிறதாம். மூவுலகும் உருவாவது கூடாதே. வைச்வாநரனைப் புருஷனென்றும் ஓதியிருக்கின்றனரே.

அக்நிரஹஸ்யத்தில் வைச்வாநரவித்யாப்ரகரணத்தில் 'அத்தகைய இந்த அக்நி வைச்வாநரம்' என்று வைச்வாநரத்தை அக்நி என்ற சொல்லாலும் குறித்ததால் அக்னியையே கொள்ள வேண்டுமே யல்லது பரமாத்மா முதலான பொருள்களைக் கொள்ளக்கூடாதென விளங்கும். இவ்வுபநிஷத்தும் 'ஹ்ருதயமானது கார்ஹபத்யமாம்' என்றது முதலான வாக்யங்களிலே ஹ்ருதயத்தைச் சார்ந்த வைச்வாநராக்னியை கார்ஹபத்யமாகவும், முகம், மனம் இவற்றில் ஸம்பந்தப்பட்ட அக்னிகளை ஆஹவநீய தக்ஷிணாக்நிகளாகவும் சொல்லிற்று. அவ்வாறே கூறி அங்கே ப்ராணாக்நிஹோத்ரம் (அதாவது உண்ணத்தொடங்கின

வர் முதலில் செய்யும் ப்ராணாஹுத்யாதிகள் செய்யப்படுவதையும் மேலே மொழிந்தது. அக்நிரஹஸ்யத்திலே, "புருஷாகாரமான வைச்வாநராக்னியை யாவனொருவன் உடலினுள் நிலைபெற்றதாக அறிகிறான்" என்ற வாக்யத்திலே உடலினுள் இருக்கை உரைக்கப்பட்டது. இந் நான்கு காரணங்களாலே வைச்வாநரமானது வயிற்றுள்ளிருக்கும் அக்னி என்று தெரிவதால் பரமாத்மாவென்று நிர்ணயம் செய்யக்கூடாதென்னில்—வயிற்றினுள் இருக்கும் அக்னியைக் கூறி அதனை சரீரமாக உடையவனாகப் பெருமானின் உபாஸன மல்லவோ இங்கு, 'உடலினுள் இவ் வைச்வாநராக்னி நிலை பெற்றுளது' என்கிற வாக்யத்திலே உபதேசிக்கப் பெற்றுள்ளது. இல்லையேல், வெறும் அக்னியை மட்டும் சொல்வதாகில், மூவுலகும் சரீரமா யிருக்கை முதலியன அதற்குக் கூடுமோ? மேலும் அக்நிரஹஸ்யத்திலே புருஷன் என்று வைச்வாநரனைச் சொல்லுகிறது- புருஷ சப்தம் பரமாத்மாவையே கூறுவதென்பது, 'இஃதெல்லாம் புருஷனே.', 'புருஷனுக்கு மேற்பட ஒன்றும் இல்லை' என்றது முதலான புருஷஸூக்தாதி வாக்யங்களிலே ப்ரஸித்தமே. (27)

அத ஏவ ந தேவதா பூதம் ச.
அத ஏவ ந தேவதா பூதம் ச. 1-2-28

மூவுலகங்களையும் உடலாக உடைமை, புருஷனென்று தனிச்சொல்லால் சொல்லப்படுகை யென்ற இவைகளைக் கொண்டே, இவ் வைச்வாநர பதத்தின் பொருள் அக்னி தேவதையென்றோ மூன்றும் மஹா பூதமென்றோ வினவுதல் கூடாதென்க. (28)

ஸாக்ஷாதப்யவிரோதம் ஜைமிநி:. ஸாக்ஷாதப்யவிரோதம் ஜைமிநி:

அக்நிபதம் நேராகவே பரமாத்மாவைச் சொல்வதில் விரோதமொன்றுமில்லை யென்கிறார் ஜைமினி முனிவர்.

வயிற்றுள்ளிருக்கும் அக்னியை உடலாக உடையவனாகப் பரமாத்மாவை உபாஸிப்பதை யறிவிப்பதற்காக இங்கு அக்னி என்ற சொல் இருக்கிறதென முன் பாதராயணர் பணித்தனர். 'வைச்வாநர' என்ற சொல் எல்லா மனிதர்களையும் நடத்துதல் முதலான தர்மங்களைக்கொண்டு நேராகவே பரமாத்மாவைச் சொல்வது போல், 'அக்னி' என்ற சொல்லும் 'அக்ரம் நயதி'

(முன்னுக்கு நடத்துகிறான்)என்ற பொருள்கொண்டு நேராகவே பரமாத்மாவைப் பணிப்பதில் குற்றம் யாதுமில்லை யென்றார் ஜைமினி முனிவர். (29)

'அபிவிமாநம்' என்று அளவு கடந்தவனாகச் சொல்லப் பட்ட பரமாத்மாவை'ப்ராதேச மாத்ரம்' என்று சொன்னதெவ் வாறென்னில்—

அபிவ்யக்தேரித்யாச்மரத்ய: अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः (1-2-30)

'உபாஸகத்திய தோற்றம் காரணமாக' என ஆச்மரத்யர் (அபிப் ராயப்படுகிறது கொள்க.)

உண்மையில் பரமாத்மா அளவு கடந்திருந்தாலும் ஓர் உரு வம் கொண்டு உபாஸித்தாலல்லது தோற்றம் கூடாதாகை யாலே விண் முதல் மண் வரையிலான— உண்மையில் பரமாத்மா வின் உடலாகவேயான—(வஸ்துக்களைத் தலை முதல் கால் வரையிலான அவனது அங்கங்களாகக் கற்பனை செய்து அந்த ப்ரதேசமாம்) அங்கங்களாலே அளவு படுத்தப்பட்டிருப்பதைப் பணிக்கிறது 'ப்ராதேச மாத்ர' என்ற சொல் என்றபடி. (30)

ஆகிலும் விண் மண் முதலானவற்றைத் தலை கால் என்ற வகையில் அங்கங்களாகக் கற்பனை செய்ததென் என்னில்:—

அநுஸ்ம்ர்தேர்பாதரி:. अनुस्मृतेर्बादरिः (1—2—31)

அவ்வாறு உபாஸநம் செய்தால்தான் வைச்வாநர வித் யையால் பிரம்மத்தைப் பெறலாமென்று பாதரிமுனிவர் பணித்தார். (31)

மூவுலகங்களை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவின் உபா ஸநம் இங்கு உபதேசிக்கப்படுகிறதாகில், 'மார்வே வேதி, மயிர் களே தர்ப்பம் ;ஹ்ருதயமே கார்ஹபத்யாக்நி' என்று தொடங்கி, உபாஸிப்பவனின் அவயவங்களை ஹோமக்கருவிகளாகக் கற் பனை செய்ததென் என்னில்— (31)

ஸம்பத்தேரிதி ஜைமிநி: ததா ஹி தர்சயதி.

संपत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति (1—2—32)

ப்ராணாஹுதி அக்நிஹோத்ரமாவது காரணமாக என்றார் ஜைமிநி; அங்ஙனமே விளக்கியுள்ளதால்.

வைச்வாநரவித்யைக்கு அங்கமாக உபாஸகன் தினந்தோறும் செய்யும் ப்ராணாஹுதியை அக்நிஹோத்ரமாக பாவிக்கவேண்டியிருப்பதால் அதற்காக கார்ஹபத்யம் முதலான அக்னிகளையும் அவற்றிற்கு வேண்டியவைகளையும் கற்பித்திருக்கிறதென்றனர் ஜைமினிமுநிவர். வேதமும், 'இவ்வாறு அறிந்து எவன் அக்நிஹோத்ரம் செய்கிறனோ' என்று அதனையே தெளிவிக்கின்றதே. (32)

வைச்வாநரவித்யைக்கு ப்ராணாஹுதி எவ்வாறு அங்கமென்னில்—

ஆமநந்தி சைநமஸ்மிந். [illegible] (1—2—33)

உபாஸகனுடைய உடலில் உலகத்தையுடலாக உடைய பரமாத்மாவை ஓதவும் செய்கின்றனர்.

வைச்வாநர பரமாத்மாவின் தலை முதலான அங்கங்களாக ஓதப்பட்ட விண் முதலான வஸ்துக்களுக்கு ஸுதேஜஸ் என்பது முதலான பேர்களை இட்டு, பிறகு உபாஸகனுடைய தலை முதல் கால் வரையிலான அவயவங்களை அந்த ஸுதேஜஸ்ஸு முதலியனவான பரமாத்மாவின் அவயவங்களாகப் பாவிக்க உபதேசம் செய்தது. ஆதலால் உபாஸக சரீரத்தை அவனது சரீரமாக நினைத்து அப் பரமாத்மாவையே இதனுள் இருப்பதாகப் பாவித்து இங்குச் செய்யும் ப்ராணாஹுதிகளை அவனுக்கே ஆராதனமாக நினைக்கவேண்டுமென வற்புறுத்துவது விளங்குவதால் இவ்வித்யைக்கு இது அங்கமாகின்றது.

ஆகப் பரமாத்மாவே தான் வைச்வாநரன்.

ஸ்ரீ பகவத்ராமாநுஜஸ்வாமிபாதர் அருளிச்செய்த
வேதாந்ததீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில் முதல் அத்யாயம்
இரண்டாம் பாதம்
முற்றிற்று.

---

(6) *Vaiswānarādhikaranam*

[Passages in *Mundakōpanishad*, where *Brahman* is stated as having all worlds as organs were considered

in the previous *Adhikarana*. Now such passages in the upanishad of *Chāndōgya* are to be considered.]

VAISWANARA: SADHARANA SABDA VISESHAT 1—2—25.

Vaiswanara is *Brahman*, for the word, (though it can connote Brahman and some other things also,) here is associated with enumeration of quaiifications peculiar to *Brahman*, and so is to be restricted to mean *Brahman* only.

In *Chāndōgya* it is said that *Gawtama* and others went to King *Kāikēya* and sought knowledge of the true nature of *Vaiswānara*.

They said, "You know the true nature of the *Vaisvānara Ātman*. Pleace, instruct us." After hearing from them their ideas in respect of *Vaiswānara*, he replied as follows—"whoever meditates on this *Vaiswānara Ātman*, though indeed limitless, as limited by a body with organs, eats the food existing in everything in the world". The word *Prādēṣamātra means* "Limited as possessing organs" (head to foot) in the manner noted in the previous *sootra*.

Opponent says, "The meaning of the word *Vaiswānara* cannot be fixed, for it may mean one of these (1) digestive fire (in the stomach), (2) the third of the five elements, (3) *Agni Dēvata*, and (4) *Brahman*; for in the *srutis* the word is used in all these connotations. Here, it is possible in the context to apply each one of the above connotations."

Answer:—The text starts with the query, "which is our soul, and which is *Brahman* ?" and later on, in the passage, "who meditates *Ātman Vaiṣwānara*" repeated a number of times, the word *Vaiṣvānara* is used in the place of and to connote *Brahman*. Hence it must be concluded that *Vaiṣvānara* here means the indwelling *Brahman*. (25)

SMARYAMANAM ANUMANAM SYADITI 1-2-26.

The description of the form given here in the above manner brings to our recollection similar description of Brahman's form elsewhere and leads to the inference that what is intended here is Brahman.

The passages elsewhere are (1) from *mundaka* which has been referred to already, (2) a passage quoted from a *smṛti* meaning. "Brahmins say that heaven is his head etc, etc'.

The same question as to ambiguity of expression is again raised and answered—

SABDADIBHYONTA:PRTISHTHANATCHA NETICHET NA TATHA DRSHTYUPADESAT ASAMBHAVAT PURUSHAMAPI CHAINAM ADHEEYATE 1—2—27.

If it be argued, 'No, because there are a specific word and other points against, and because it is said to be inside the body, Not so, because meditation in the manner is taught: also because of incompatability: and because also he is called *Purusha*.

In *Agni Rahasya* of *Ṣukla Yajurveda* dealing with the same *Vaisvānara Vidyā* occurs a passage meaning, "He is this *agni Vaisvānara*." Here the word *Agni* is used as equivalent to *Vaisvānara*. Hence it is argued that *Vaisvānara* cannot be *Brahman*. Again, in another passage in the very *Chāndōgya*, *Vaisvānara* in the heart, mind and mouth is supposed to be three Vedic Fires (*Gārhapatya* Agni, *Dakshiṇāgni* and *Āhavaneeya* Agni). Still further, it is said that the five *Prāṇa-Āhutis*) performed before meals) are to be in *Vāisvānara*. From the above, *Vaisvānara* is identified with *Agni* in the stomach; and still from another passage of *Agni Rahasya*, "who meditates on this *Vāisvānara Agni* as having a *Parusha-form* and being within the body". The statement that *Vaisvānara* is within the body shows that it is the

fire in the stomach. (It is to be considered as *Purusha Vidha* as its heat pervades *Purushakara*, body).

Hence it is argued that *Vaisvānara* is the Digestive Fire.

Answer:–The fire referred to is not the ordinary fire or *Agni*; but the reference is to *Brahman* to be meditated upon inside the *Agni* as its soul. Because the *Roopa* or the form described in the previous passage cannot apply to any body but *Brahman*, the form being described that (heaven is his head, etc, .etc.) all the three worlds form his body. The word '*Purusha*' is used in the passage (who is *Purusha* is *Vaisvanara*) in *Agni Rahasya* refers to *Paramātman* as is seen from the passage, "only *Pursha* is this whole' in *Purusha Sookta*. (27)

ATA EVA NA DEVATA BHOOTAM CHA 1-2-28.

For the same reason, Vaiswanara is neither the Agni deity nor the third element (because *vaisvanara* is described as having the three worlds as his body and is named *Purusha*)

SAKSHAT API AVIRODHAM JAIMINI: 1—2—29.

Jaimini says that there can be no conflict if the word Agni is understood in a direct way [i. e in an etymological sense).

In the previous *Sootra* (27), *Bādarayaṇa* has explained that the word *Agni* denotes *Paramātman* in an indirect way, by understanding by the word *Agni* the soul in *Agni*. *Jaimini* is of opinion that, "if *Vaisvānara* is taken etymologically–thus *Viṣvēshām—Naraṇām Neta* "one who leads all men"–then in this sense it denotes *Paramatman*, so also the word *Agni* is to be taken as combination of two words *Agram* and *Nayati* (that which leads upwards; this quality obtains only in *Paramātman*. Hence no objection.

Further question is raised as to why should a limitless person be spoken with limitation. The answer is,——

ABHIVYAKTERITI ASMARATHYA: 1—2-30.

"It is stated as limited because it is then easy to meditate upon.

Opponent asks—*Paramatman* is unlimited and immeasurable. How is he then said to be *Prādesamātram* limited by heaven, Sun, Water, Earth, etc.?

Answer:—only for the purpose of easy meditation.

Why *Paramātman* should be endowed even so with organs is given by the sootra—

ANUSMRTE: BADARI: 1-2-31

" It is for the purpose of meditation" says Badari. 'This is one form in which meditation on Brahman may be made.

Why should the meditator's organs (heart, mind, chest, etc.) be described as *Agnis* and the place in which *Agni* is placed (*Vedi*), etc? The *Sootra* gives the answer—

SAMPATTERITI JAIMINI: TATA HI DARSAYATI 1-2-33

Jaimini says 'It is for the purpose of making Pranahuti as Agnihotra; Sruthi says this.

Every meditator of *Vaisvanara* should think the *Prāṇāhuti* performed by him every day as *Agnihōtra* (Vedic sacrifice). (Note—Generally a Brahmin before he commences his meals puts into his mouth a small quantity of food with ghee five times uttering some *mantras*. Here the meditator is asked to imagine this offerings of food as *Agnihōtra*.)

In *Agnihōtra* secrifice. Agni and a platform to place it on, etc. ,are necessary ingredients. Hence to approximate the *Praṇāhuti* to this sacrifice, the *Upāsaka* is instruct- ed to imagine the organs of his body as such ingredients). The above injunction is clear from the passage meaning, "Thus the learned performs the *Agnihōtra*."

AMANANTI CHA ENAM ASMIN 1-2-33

The Vaiswanara Paramatman is said to be within the body of the meditator.

As *Paramātman* is to be worshipped by making *Prāṇa Agnihōtra*, He is to be meditated upon as being in the body. For that purpose, the meditator's organs-head, eyes, heart, and Feet, etc., should be meditated upon as the organs of the *Paramātman* i. e. heaven etc. (33)

The Second Pada Ends.

प्रथमाध्याये तृतीयः पादः

(१) द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् । १-३-१.

आथर्वणे "यस्मिन् द्यौः पृथिवी चान्तरिक्षमोतं मनः सह प्राणैश्च सर्वैः । तमेवैकं जानथात्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ । अमृतस्यैष सेतुः" इत्यत्र द्युपृथिव्यादीनामायतनं किं जीवः ? उत परमात्मेति संशयः । जीव इति पूर्वः पक्षः; मनःप्रभृतीन्द्रियाधारत्वश्रुतेः, तत्रत्र नाडीसम्बन्धात्, जायमानत्वश्रुतेश्च । राद्धान्तस्तु— निरुपाधिकात्मत्वामृतसेतुत्वयोः परमात्मधर्मयोः श्रवणात् परमात्मैवायम् । सर्वं नियन्तृतया आप्नोतीति ह्यात्मा । अमृतस्य प्रापकतया सेतुश्च स एव । नाडीसंबन्धः, बहुधाजायमानत्वञ्च, "सन्ततं सिराभिस्तु लम्बत्या कोशसन्निभम्", "अजायमानो बहुधा विजायते" इत्यादिषु सर्वसमाश्रयणीयत्वायाजहत्स्वभावस्यैव परमात्मनोऽपि दृश्यत इति । सूत्रार्थस्तु—द्युपृथिव्यादीनामायतनं परमात्मा. स्वशब्दात = स्वासाधारणात्मशब्दात् ॥१॥

मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च । १-३-२.

"तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति", "तथा विद्वान्नामरूपाद्विमुक्तः परात् परं पुरुषमुपैति दिव्यम्" इति च बन्धान्मुक्तस्य प्राप्यतया व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥२॥

नानुमानमतच्छब्दात् प्राणभृच्च । १-३-३.

आनुमानिकम् अनुमानगम्यं प्रधानम् । यथा तत्प्रतिपादकशब्दाभावात् तदिह न गृह्यते; तथा प्राणभृदपीत्यर्थः । अतश्चायं परमात्मा ॥३॥

भेदव्यपदेशात् । १-३-४.

"अनीशया शोचति मुह्यमानः । जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशम्" इत्यादिना जीवाद् भेदेन व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥४॥

प्रकरणात् । १-३-५.

"अथ परा, यया तदक्षरमधिगम्यते" इत्यादिना परमात्मन एव प्रकृतत्वात् ॥५॥

स्थित्यदनाभ्याञ्च । १-३-६.

"तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति" इति कर्मफलमनश्नतः परमात्मनो दीप्यमानतया स्थितेः जीवस्य कर्मपरवशतया तत्फलादनाच्च परमात्मनो जीवाद् भेदावगमात् अमृतसेतुर्द्युभ्वाद्यायतनं न जीवः । "अदृश्यत्वादिगुणकः" इत्यनेन परमात्मत्वे स्थापितेऽपि नाडीसंबन्धबहुधाजायमानत्वलिङ्गात् याऽवान्तरप्रकरणविच्छेदशङ्का, सा निराकृता. "द्युभ्वाद्यायतनम्" इति । वैश्वानरस्य त्रैलोक्यशरीरत्वादिना परमात्मत्वनिर्णय इति मध्ये वैश्वानरविद्या निरूपिता ॥६॥

इति द्युभ्वाद्यधिकरणम् ॥१॥

முதல் அத்தியாயம் மூன்றாம் பாதம்.

மூன்றாம் பாதத்தில் [illegible] அறிகுறிகள் வெகு [illegible] [illegible] பரமாத்மாவை [illegible] கிறது—

த்யுப்வாத்யதிகரணம் 1.

முண்டகமென்ற அதர்வோபநிஷத்தில் ஓதப்பட்ட, 'எவனிடம் ஸ்வர்க்கம், ப்ருதிவி, அந்தரிக்ஷம் என்றவையும், எல்லா இந்திரியங்களோடு மனதும் கோக்கப்பட்டுள்ளனவோ, அவ்வோர் ஆத்மாவையே உபாஸியுங்கோள்; வேறு பேச்சுக்களை விடுங்கள்; இவன் மோக்ஷத்தைப் பெற அணையாகிறான்' என்ற வாக்யத்திலே ஸ்வர்க்கம், ப்ருதிவி முதலானவற்றிற்கு ஆதாரமாக அறியப்படுகிறவன் ஜீவனா, அல்லது பரமாத்மாவா என்று ஸம்சயம்.

ஜீவனென்பது பூர்வபக்ஷம்—மனம் முதலான இந்த்ரியங்களுக்கு ஆதாரமாக ஓதப்பட்டதால்; மேலே நாடிகளில் ஸம்பந்தம் சொல்லப்பட்டிருப்பதால்; மேலும், பிறக்கிறானென்றும் பட்டதால். ஸித்தாந்தமாவது—ஆத்மா என்ற சொல்லின் நேர்ப்பொருளானமை, மோக்ஷத்தைப் பெற அணையாயிருத்தல் என்று பரமாத்மதர்மங்கள் ஓதப்பட்டதால் பரமாத்மாவே யிவ்வாத்மா. 'நியமனம் செய்து எங்கும் பரந்துளான்' என்றது ஆத்மா என்ற சொல்லின் பொருள். மோக்ஷத்தைப் பெறுவிப்பவனும் அவனே யாவான். நாடிகளோடு ஸம்பந்தமும், வெகுவாகப் பிறப்பதும், எல்லோரும் ஆச்ரயிக்கத் தகுமாறு தன் ஸ்வபாவத்தை விடாமலே பிறந்து வரும் பரமாத்மாவுக்கே உள்ளனவா மென்றது, 'சிறிது குவிந்த தாமரைப்பூப் போன்ற ஹ்ருதயம் (பரமாத்மாவின் இடம்) நாடிகளால் நிறைக்கப்பட்டுத் தொங்கி நிற்கிறது', 'பிறப்பிலன் சிறப்பான பிறவியைப் பலவாறு பெறுகிறான்' என்றவை முதலிய வாக்யங்களிலே காணக்கிடக்கிறது. ஸூத்ரார்த்தம்—

த்யுப்வாத்யாயதநம் ஸ்வசப்தாத். 𑌦𑍍𑌯𑍁𑌭𑍍𑌵𑌾𑌦𑍍𑌯𑌾𑌯𑌤𑌨𑌂 𑌸𑍍𑌵𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌤𑍍.

ஸ்வர்க்கம், பூமி முதலியவற்றிற்கு ஆதாரமானது பரமாத்மா; அது தனக்கேயாம் ஆத்மா என்றாற்போன்ற சோல்லினால். (1)

முக்தோபஸ்ருப்யவ்யபதேசாச்ச. 𑌮𑍁𑌕𑍍𑌤𑍋𑌪𑌸𑍃𑌪𑍍𑌯𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌚𑍍𑌚.

மோக்ஷம் பெறுபவரால் நெருங்கப்படுகிறவனாகப் பணிக்கப் பட்டதாலும்.

'உபாஸனை செய்தவன், அப்போது புண்யபாபங்களை உதறி விட்டு ப்ரக்ருதிஸம்பந்தமற்றுச் சிறந்த ஒப்புமையைப் பெறு

கிறான்.' 'உபாஸனை செய்தால் அதுபோலவே நாமரூபங்களி னின்று விடுபட்டவனும் மேலானதிலும் மேலான திவ்யபுருஷனை அடைகிறான்' என்று வாக்யங்கள் நாமரூபங்களினின்று விடுபட்டவனுக்கு அடையக் கூடியதாக பரமாத்மாவை விளக்குகிறது. (2)

நாநுமாநமதச்சப்தாத் ப்ராணப்ருச்ச. (1—3—3)

ப்ரக்ருதியன்றே; ஜீவாத்மாவுமன்று; அதனைப் பற்றிய சொல் இல்லாமையால்.

இங்குச் சொல்லப்படுவது (கபிலமதத்திலே) யுக்தியால் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட ப்ரக்ருதியாகாதது போல் ஜீவாத்மாவுமாகாது.

பேதவ்யபதேசாத். (1—3—4)

வேறாக வ்யக்தமாக உரைக்கப்பட்டதால்.

'ஈசனுடைய சக்தியற்றதாய் போக்யமான ப்ரக்ருதியாலே மோஹிக்கப்பட்டுத் துயருறுகிறான். எப்போது ப்ரீதிக்குரியோனாகியவனும், தன்னைவிட வேறாயுள்ள ஈச்வரனை (நியமிக்கின்றவனை) காண்கிறானோ, 'அப்போது துயரம் தொலைந்தவனாய் மேன்மையைப் பெறுகிறான்' என்ற வாக்யத்திலே ஜீவனைவிட இவனை வேறாக நேராகச் சொல்லியுளதே. (4)

ப்ரகரணாத். (1—3—5)

ஸந்தர்ப்பத்தைக்கொண்டும்.

(2-ம் பாதம் 5ம் அதிகரணத்தில்) முன் விசாரிக்கப்பட்டுப் பரமாத்மவிஷயமாக ஸ்தாபிக்கப்பட்ட முண்டக வாக்யங்களில் பக்தியால் அடையப்படுவதாகச் சொன்ன அக்ஷரமென்ற பரமாத்மவஸ்துவே இதுவென்று ஸந்தர்ப்பத்தினாலும் அறியப் படும்.

ஸ்தித்யதநாப்யாம் ச. (1—3—6)

(ஒப்பற்ற) இருப்பும்; உண்பதும் (ஓதப்பட்டு) உளவே.

'அவர்களிலொருவன் அரசங்கனியைச் சுவைத்துண்கிறான்; உண்ணாது ஒருவன் எங்கும் சிறப்பாக விளக்குகிறான்' என்றபடி.

வினைப் பயனை உண்ணாத பரமாத்மாவின் ஒளி வீசி விளங்கும் தன்மையாலும், ஜீவன் கர்மவச்யனாய் அதன் பயனை உண்கையாலும் பரமாத்மா ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறானமை தெளிவான தால் மோக்ஷவனையாய் ஸ்வர்காதிகளுக்கு ஆதாரமான இவன் ஜீவனாகான்.

2ம் பாதம் 5ம் அதிகரணத்திலே முண்டகம் பரமாத்மாவையே பணிக்கிறதென்று ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருந்தும், நாடிகளில் ஸம்பந்தம், பல பிறப்பு முதலான ஜீவனின் அறிகுறிகளைக் கொண்டு இந்தப் பாகம் முன் சொன்ன பரமாத்ம வாக்யங்களோடு ஒரு ப்ரகரணமாய்ச் சேராதென்று பிறந்த கேள்வியை இவ்வதிகரணத்தில் பரிஹரித்தார். (ஆகில் அந்த 5ம் அதிகரணத்தின் மேலாக அங்கேயே இது இருக்கலாமே என்ன வேண்டா) 'மூவுலகை உடலாக உடையவன்' என்று அங்குச் சொன்னபோது அடுத்தபடியாக அவ்வாறு சொல்லும் வைச்வாநரவித்யை இடையிலே விசாரத்திற்கு இடம் பெற்றது. (இது வெகு ஸ்பஷ்டமான ஜீவலிங்கமுள்ள வாக்யமாகையால் மூன்றும் பாதத்தில் இயைந்தது. (6)

THIRD PADA.

(1) *Dyubhvādyadhikaranam*

In the third *Pāda* as in the previous *Pādas* some *Vedānta* Texts are discussed as to whether they refer to *Paramātman* or any other thing.

The texts taken here are thought by the opponent as being more explicit in favour of his view than the texts examined on the 2nd *Pada*. It is shown that even the text containing characteristics of *Jeeva* or matter refer only to *Paramātman*.

DYUBHVADYAYATANAM SWASABDAT 1—3—1

The support of heaven and Earth etc. is the Paramatman because words which apply to him only are used.

The text for consideration is in *mundaka*, "In whom heaven, earth and the world between are

interwoven as well as the mind with all the senses; know only this *Ātman*. Leave off thinking of all other words except those relating to *Ātman*. He is the bridge (*Sētu*) to immortality".

Question:—Whether this supporter of Heaven, Earth, etc,. is *jeeva* or *Paramātman*. It is *jeeva*, because he is said to be the (possesser) (supporter) of manas (mind) and the senses, also later on, as connected with blood vessels; and again he is described as being born.

Answer:—No! He is described as the unconditioned *Ātman* and also as the bridge to Immartality. These are attributes applicable to *Brahman* only. For it is said, referring to *Brahman*, "Surrounded by blood vessels, heart hangs like a lotus slightly opened; therin there is subtle *Ākasa*. The All-pervading *Paramātman* is seated there and, without being born, he is born as many". As for the connection with blood-vessels and being born as many, these qualities are seen in Vedic passages as applicable to *Paramātman* also. Here the word *Ātman* means one who pervades all, controlling them. He is called the bridge because he leads to immortality. He is born and lives in the heart without losing his glory for the purpose of being meditated upou by the world.

MUKTOPASRPYA VYAPADĒSAT CHA 1-3-2

Also because it is said that he is to be] reached by the freed or relesed *jeevas*.

It is said in the *mundaka*, "then having shaken off all his merits and sins (good and evil), the meditater, freed from matter, attains a close likeness to him".

'The enlightened person (*Vidwān*) free from all names and forms attains the Devine *Purusha* greater than the great,' thus, he is said to be the ultimate attainment; hence this refers to *Paramātman* and not a *jeeva*, who according to the *Ṣruti* is the attainer, different from the attained object.

NA ANUMANAM ATACHABDAT PRANABHRT CHA 1—3—3.

What is denoted here is not Prakrti because words applicable to it are not found here ; (similarly) *Jeevatman* **too.**

Anumāna means what is inferred by logic or inference; that is *Prakṛti*. The reference here is not to be taken to *Prakrti* (for want of words relating to, it); so also in the case of *jeeva*

BHEDAVYAPADESAT 1—3—4.

Because the distinction between *jeeva* **and** *Paramatman* **is noted.**

"Deluded by *Māyā* which is under the control of *Paramātman* the *jeeva* becom es subject to pain. When he=*jeeva* realises the controller (*Paramātman*) as distinct object from himself through loving meditation, he gets freed from pains, and attains His greatness and glory" The above passage shows clearly that this *Ātman* is distinct from *Jeeva*.

PRAKARANAT CHA. 1-3-5

Because of the contex talso. It begine with the passage., "Then the Higher knowledge. i. e , meditation, by which the *Akshara (Para Brahman)* **is reached."**

In the fifth *Adhikaraṇa* of the second *Pāda* *Akshara* mentioned in the *Mundakōpanishad* in the begining is proved to be *Paramatman*. Since the passage under consideration here occurs in the same context and is a continuation of it, the *Ātman* referred to here should also refer to the same *Paramātman*.

STHITI-ADANABYAM CHA. 1-3-6.

And because of the two, shining and Eating.

The passage to consider here means, "Of them, one eats, enjoying the taste of the fruit (*Pippala*); the other without eating shines with great and all-round brightness."

The *Paramātman* is said to exist (in the body) shining brightly all-round but without eating the fruits of *Karman;* and the *Jeeva* being subject to *Karman* eats such fruit. Therefore, *Parmātman* is said to be other and different from *Jeeva.* Thus the person mentioned before as the abode of Heaven, and Earth etc., and as the Bridge to immortality is not any *Jeeva.*

The object of this *Adhikaraṇa* is to remove the doubt raised hy the opponent to the effect that though the *Muṇḍakōpanishad* has been demonstrated to refer to *Paramātman* in the subsection II (*Adikaraṇa 5*), still (the opponent argues that) as the continuity (of the discussion of the subject) is broken by a reference to *Nādee S'ambandha* and having many births this passage under consideration cannot but refer to *Jeeva.*

The interposition of *Vaiswānarādhikaraṇa* between *Adṛsyatwādhikaraṇa* and this *Adhikaraṇa*, in spite of these two *Adhikaraṇas* being started about one and the same *Upanishad* or *Vidyā*, is due to the fact that in the *Vaisvanara Vidyā* the whole world is described as the body of *Paramātman* just as it is described in the *Muṇḍaka* which was the subject of discussion there (1—2—5); that is why *Vaiswanarādhikarana* got its place next to that *Adhikaraṇa.*

(२)भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात्। १-३-७.

छान्दोग्ये, "यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा" इत्यत्र भूमशब्दनिर्दिष्टो निरतिशयवैपुल्यविशिष्टसुखस्वरूपः किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः । प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः। "तरति शोकमात्मवित्" इति प्रक्रम्य नामादिपरम्परयोत्तरोत्तरभूयस्त्वेन प्रश्नप्रतिवचनाभ्यां प्रवृत्तस्यात्मोपदेशस्य प्राणशब्दनिर्दिष्टे प्रत्यगात्मनि समाप्तिदर्शनात् प्रत्यगात्मन एव भूमसंशब्दनमिति निश्चीयते । राद्धान्तस्तु—यद्यपि प्रश्नप्रतिवचनाभ्यामुत्तरोत्तरभूयस्त्ववचनं प्राणे पर्यवस्थि(सि?)तम्- तथापि प्राणवेदिनोऽतिवादित्वमुक्त्वा, "एष तु वा अतिवदति यःसत्येनातिवदति" इति तुशब्देनोपासकभेदं प्रतिपाद्य, तस्य सत्योपासकस्य पूर्वस्मादाधिक्योपदेशात्, सत्यशब्दाभिधेयं परं ब्रह्मैव भूमविशिष्टमिति। सूत्रार्थस्तु—भूमगुणविशिष्टं परं ब्रह्मैव, सम्प्रसादादध्युपदेशात्। सम्प्रसादः प्रत्यगात्मा, "एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य" इत्याद्युपनिषत्प्रसिद्धेः; "एष तु वा अतिवदति" इति प्रत्यगात्मनोऽधिकतयोपदेशात्। अतिवादित्वं हि स्वोपास्याधिक्यवादित्वम्॥

धर्मोपपत्तेश्च । १-३-८.

स्वाभाविकामृतत्व-स्वहिमप्रतिष्ठितत्व-सर्वात्मत्व-सर्वोत्पत्तिहेतुत्वादीनां भूम्नि श्रूयमाणानां धर्माणां परस्मिन्नेव ब्रह्मण्युपपत्तेश्च भूमा परं ब्रह्मैव ॥८॥

इति भूमाधिकरणम् ॥२॥

பூமாதிகரணம் 2.

(இம் அதிகரணத்தில் பரமாத்மப்ரகரணத்திலிருப்பதாலே வாக்யங்கள் பரமாத்மாவையே பணிக்கு மெனப்பட்டது. ஆகில் வேறோர் இடத்தில் ஜீவப்ரகரணத்தைக் கொண்டு ஜீவனையே கொள்க என்று வினு எழுகிறது மேலே விசாரிக்கப் படுகிறது.)

சாந்தோக்யத்திலே பூமவித்யையிலே, 'யாதொன்று அநுபவிக்கப்படுகிறபோது வேறொன்றைப் பார்ப்பது கேட்பது நன்கறிவது என்பன இல்லையோ, அது 'பூமா' எனப்படும் பெரிதாகும்' என்ற வாக்யத்திலே உயர்வற உயர்வுற்ற ஆனந்தரூபமானதாலே பூமா என்னப்பட்டது ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஸம்சயம் பிறக்கிறது. ஜீவனென்றது பூர்வபக்ஷம். 'ஆத்மாவையறிந்தவன் சோகத்தைக் கடக்கிறான்' என்று தொடங்கி, நாமம். (சொல்)முதலான வஸ்துக்கள் க்ரமமாக மேன்மேற் சிறந்தனவாக வினவிடைகள் வாயிலாக அறிவிக்கப்பட்டபிறகு ஆத்மோபதேசத்தைச் செய்கிறது இந்த வித்யை. நாரதர் ஸநத்குமாரரை ஆத்மாவை யறிந்தவன் சோகத்தைக் கடக்கிறான் என்று கேள்வியுற்ற அதனைக் கூறி, 'ஆத்மஜ்ஞானம் பிறப்பிக்கவேண்டும்' என்று வேண்ட, நீ யறிந்துள்ள வேதாதி சொற்களே ப்ரம்மமாக உபாஸிக்கப்படலாமென்று உபாஸனத்தையும் பலனையும் அவர் உபதேசிக்க, அதற்கும் மேலானது எது என்று மேன்மேல் நாரதர் கேட்டவண்ணமிருந்தார். ஸநத்குமாரரும், வாக்கு, மனது முதலான சிலவற்றை ப்ரம்மமாக உபாஸிப்பதை மேன்மேலாகச் சொல்லிவந்தார். கடைசியாக ப்ராணனே ப்ரம்மமெனப்பட்டது. அது ஜீவாத்மாவென்பது அங்குள்ள ஸந்தர்ப்பத்தால் விளங்கும். அதற்கும் மேலானது எது என்றவாறு வினவிடைகளை மேலே கண்டிலோம். ஆகையால் அந்த ப்ராணனெனப்பட்ட ஜீவாத்மாவே பூமாவென்றும் ஸுகமென்றவாறும் மேலே விவரிக்கப்படுகிறதெனல் வேண்டும் என்றதாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—வினவிடை வாயிலாக மேலான வஸ்துவை மொழிவதென்கிற முறை ப்ராணனிலே முடிவுற்றது உண்மை. ஆயினும் ப்ராணோபாஸியை அதிவாதியென்று முதலிற் கூறி, 'ஸத்யத்தைக்கொண்டு அதிவாதம் பண்ணுகிறவன் யாவன், அவனே அதிவாதியாகிறான்' என்று ப்ராணோபாஸகனைக் காட்டிலும் வேறான ஓர் உபாஸகனை அவனுக்கு மேற்பட்டவனாக விளக்கியிருப்பதால் அவனால் உபாஸிக்கப்படும் ஸத்யமென்னும் வஸ்து வேறு என விளங்குவதால் ஸத்ய சப்தத்தின் பொருளாக ப்ரஸித்தமான பரப்ரம்மம் இங்குச் சொல்லப்படுகிறதாகையால் இதுவே பூமா என்பதுமாமென்றது.

இனி ஸூத்ரார்த்தம்—

பூமா ஸம்ப்ரஸாதாத் அத்யுபதேசாத். 𑌭𑍂𑌮𑌾 𑌸𑌂𑌪𑍍𑌰𑌸𑌾𑌦𑌾𑌦𑌧𑍍𑌯𑍁𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍 (1–3–7)

பூமா என்று மிகுந்த ஸுகமாகச் சொல்லப்பட்டது பரமாத்மாவாம். ஜீவனுக்கும் மேலாக அதை யுபதேசித்திருப்பதால்.

'ஸம்ப்ரஸாத' என்ற சொல் ஜீவாத்மாவைச் சொல்லுமென்பது, 'இந்த ஸம்ப்ரஸாதன் இவ்வுடலினின்று வெளிக்கிளம்பி பரஞ்சுடரை நெருங்கி சுயரூபத்தின் தோற்றமுறுகிறான்' என்ற வாக்கியத்திலே தெளியலாகும். (ப்ரஸாதமாவது தெளிவு. நன்கு தெளிவு பெறுபவன் ஸம்ப்ரஸாதன்.) ஸத்யத்தைக் கொண்டு அதிவாதம் செய்பவனென்றால் ஸத்யத்தை உபாஸிப்பவன் என எங்ஙனே விளங்குமென்னில்—அதிவாதி என்பதற்கு, தான் உபாஸிக்கும் வஸ்துவைச் சிறந்ததாகச் சொல்லுகிறவன் என்பது பொருள். 'ப்ராணன் என்கிற ஜீவனைக் கொண்டு அதிவாதம் செய்பவன் சரியான அதிவாதியல்லன்; ஸத்யத்தைக்கொண்டு அதிவாதம் செய்பவனே அதிவாதி' என்றால், ஸத்யம் என ப்ரம்மம் உபாஸிக்கப்படுவது விளங்கும்.

தர்மோபபத்தேச்ச. 𑌧𑌰𑍍𑌮𑍋𑌪𑌪𑌤𑍍𑌤𑍇𑌶𑍍𑌚 1–3–8.

தர்மங்கள் பொருந்துவதாலும்.

இயற்கையாகவே அழிவற்றிருக்கை, தன்மேன்மையிலேயே தோன்றி நிலைத்திருப்பது, எல்லோருக்கும் ஆத்மாவாகை, எல்லாவற்றையும் உண்டுபண்ணுகை முதலான குணங்கள் பூமவஸ்துவுக்கு ஓதப்பட்டுள்ளன ப்ரம்மத்தினிடமே பொருந்துமாகையாலும் பூமா பரமாத்மாவே. (2)

---

(2) Bhoomādhikaraṇam

In *Chandōgya* it is said, "when enjoying which he does not see or hear anything else, nor meditate upon anything else, that is *Bhooma*, the big." Whether the thing denoted here by the word *Bhooma* as being the highest bliss, is *Jeeva* or *Paramātman?* The opponent says it is *Jeeva* for this reason—*Nārada*,

troubled with *Samsāra* and having heard that when one realises *Ātman* he crosses grief, requested *Sanatkumāra* to teach him *Brahman*. *Sanatkumāra* replied that *Nāman* is *Brahman*. Being dissatisfied, *Nārada* asked if there was anything higher; *Sanatkumāra* replied, "Speech is high and it is *Brahman*.," This did not satisfy *Nārada* who put him further questions; step by step he asked up to the point when *Sanatknmāra* said, "*Prāṇa* is *Brahman*". At this stage further questions cease.

The opponent now argues: Here *Prāṇa* is *Jeeva*. There can be no doubt (because *Prāṇa* is said to be the father, mother, etc.) Since no further question is asked, it is to be understood there is nothing above *Prāṇa* (or *Jeeva*); what follows must be taken to refer to that *Prāṇa* only. So *Brahman* is a *Jeeva* That is the point raised.)

Answer—True, questions are put step by step; the answers stop with *Prāṇa*. However, though *Nārada* did not put a further question, *Sanatkumāra* told him, of his own accord, that *Satya* is higher than *Prāṇa*. Thus, He who sees, hears or meditates on *Prāṇa* (*Jeeva*) becomes *Ativādin*, i.e., prides himself as meditator of a great thing. But he alone becomes *Ativādin* who becomes *Ativādin* by *Satya*, i. e., by contemplating on *Satya*. Thus *Satyōpāsaka* is meant here as higher than *Prāṇōpāsaka*. So *Satya* is to be understood as higher than *Prāṇa* and the highest of all. Therefore this *Satya* is to be stated later on as *Bhooma sukha* (Great Biss). Hence *Bhooman* is *Paramātman*.

BHOOMA SAMPRASADAT ADHYUPADESAT. 1-3-7.

Bhoomā (the big thing) is *Paramatman*, because he is stated to be above (greater than) *Jeeva*.

[Bhooma (Bigness) here means a big thing, this word being derived from *Bahu*.

The word '*Samprasāda*' in the *Sootra* denotes *Jeeva* as in the passage of the *Upanishad*, "*Ēsha Samprasāda: Asmāt Ṣareerāt Samtthāya Param Jyōtiy: upasampadya* (*See Daharādhikāraṇa*).

DARMOPAPATTE: CHA. .-3-8:

"Because the attributes mentioned are appropriate only in the case of *Paramatman*."

The attributes referred to are denoted thus: (1). This is naturally immortal; (2). He depends on His own glory; He does not depend upon anything else; (3) He is the soul of everything above and below; (4) All this is from the *Ātman*. (8)

---

(३) अक्षरमम्बरान्तधृतेः । १-३-९.

वाजिनां गार्गीप्रश्ने, "स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवद-न्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायम्" इत्यत्राक्षरशब्दनिर्दिष्टं प्रधानम्, जीवो वा, उत परमात्मेति संशयः । प्रधानम्, जीवो वा; न परमात्मा—इति पूर्वः पक्षः । "कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्च" इत्युक्ते, आकाशाधारतयोच्यमानमक्षरं प्रधानम्; जीवो वा; प्रधानस्य विकाराधारत्वात्, जीवस्याचिद्वस्त्वाधारत्वात्; न परमात्मा—इति । राद्धान्तस्तु—"यदूर्ध्वं गार्गि दिवः" इत्यारभ्य, कालत्रयवर्तिनः कृत्स्नस्याधारतया निर्दिष्ट आकाशोऽव्याकृतमेव; न वायु-मान् आकाशः । ततः पश्चात् "कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्च" इति पृष्टे तदाधारतयोच्यमानमेतदक्षरं प्रधानं भवितुमर्हति । नापि जीवः, "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः" इत्यारभ्य प्रशासनात् सर्वाधारत्वश्रुतेः । सूत्रार्थस्तु—'एतद्वै तदक्षरं गार्गि' इति निर्दिष्टमक्षरं परमात्मा, अम्बरान्तधृतेः—अम्बरम्=वायु-

मान् आकाशः। अम्बरान्तः—अम्बरपारभूतम् ; अम्बरकारणमिति यावत्। कारणापत्तिरेव हि कार्यस्यान्तः । स च अम्बरान्तः अव्याकृतं प्रधानम्, तस्य धृतेः=धारणात्। अव्याकृतस्यापि धृतेस्तदक्षरं परमात्मैवेत्यर्थः ॥९॥

एवं तर्हि जीवो भवितुमर्हति, तस्य प्रधानधृत्युपपत्तेरित्याशङ्क्याह—

सा च प्रशासनात् । १-३-१०.

सा च अम्बरान्तधृतिः, "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ" इति प्रशासनात् श्रूयते । प्रशासनम्—प्रकृष्टं शासनम् अप्रतिहताज्ञा । न चाप्रतिहताज्ञया कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकस्य जगतो धृतिर्जीवे उपपद्यते । अतो न जीवः ॥१०॥

अन्यभावव्यावृत्तेश्च । १-३-११.

अन्यभावः—अन्यत्वम् । अस्याक्षरस्य परमपुरुषादन्यत्वं व्यावर्तयति वाक्यशेषः, "अदृष्टं द्रष्टृ" इत्यादिना सर्वैरदृष्टमेतदक्षरं सर्वस्य द्रष्टृत्वादिप्रधानजीवासंभावनीयार्थप्रतिपादनात् ॥११॥

इति अक्षराधिकरणम् ॥३॥

அக்ஷராதிகரணம் 3

[ஜீவனுக்கு மேலாக ஓதப்பட்டதால் பூமா ஜீவனல்லன் எனப்பட்டதுபோல், ப்ரதானத்திற்கு மேலாக ஓதப்பட்டதால் அக்ஷரம் ப்ரதானமன்று எனப்படுகிறது.]

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே கார்கி என்பவள் யாஜ்ஞவல்கியரைக் கேட்க மறுமொழியாக அவர் உரைத்தார். 'கார்கி! இந்த அக்ஷரமே, பெரியதன்று, சிறியதன்று, குறுகினதன்று, நீண்டதன்று சிவந்ததன்று, பசையற்றது, நிழலற்றது' என்றவாறு. இவ்வக்ஷரமானது ப்ரக்ருதியா, ஜீவனா, பரமாத்மாவா என்று ஸம்சயமுண்டாகிறது. 'ஆகாயம் இவ்வக்ஷரத்தில் அமைக்கப்பட்டிருக்கிறது' என்று ஆகாயத்திற்கு ஆதாரமாகச்

சொல்லப்பட்டிருப்பதால் எல்லா மாறுதல்களுக்கும் ஆதாரமாம் அதற்குக் காரணமான ப்ரக்ருதியே அக்ஷரமாம். அல்லது அசேதந வஸ்துக்களுக்கெல்லாம் ஜீவன் ஆதாரமாகையால் ஜீவனே அக்ஷரமாகுக என்றது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தம்—இங்கு ஆகாயமென்றது பஞ்சபூதங்களிற் சேர்ந்த ஆகாயமன்று; "ஸ்வர்காதிகளுக்கு மேலும்" என்று தொடங்கி மூன்று காலங்களிலுண்டாம் வஸ்துக்களுக்கெல் கெல்லாம் ஆதாரமாகச் சொல்லப்பட்டதால் "அவ்வாகாயம் எங்கு அமைக்கப்பட்டுள்ளது" என்று அதற்கு ஆதாரமாகச் சொல்லப்பட்டது ப்ரக்ருதியாகாது. ஜீவனுமாகான்; இவ்வக்ஷரத்தின் ஆஜ்ஞையிலே ஸூர்யசந்த்ரர்கள் தரிக்கப்பட்டுளர் என்றவாறு ஸங்கற்பத்தினால் ஸர்வத்தையும் தரிப்பது ஓதப்படுகிறதே. ஸூத்ரார்த்தமாவது—

அக்ஷரமம்பராந்தத்ருதே:. [illegible] (1–3–9.)

அக்ஷரமென்பது இங்குப் பரமாத்மா. வாயு வீசும் ஆகாசத்திற்கு—எல்லையாய்=காரணமாயுள்ள ப்ரக்ருதியைத் தரிப்பதால்.

சேதநனான ஜீவன் அசேதநத்தைத் தரிக்கலாமேயென்னில் மறுமொழி மொழிவது மேல் ஸூத்ரம்—

ஸா ச ப்ரசாஸநாத். [illegible] (1–3–10.)

ப்ரக்ருதியைத் தரிப்பதென்பது ஸங்கற்பமூலமாகவாயிற்றே.

ப்ரசாஸநமாவது மேன்மை பொருந்திய ஆஜ்ஞை; தடைபடாத ஸங்கல்ப்பம். ஸூர்யாதி சேதநர்களேயும் அசேதநங்களேயும் தடையற்ற ஆஜ்ஞையினாலே தரிப்பதென்பது ஜீவனுக்குக் கூடுமோ? ஆகையால் அக்ஷரமிங்கு ஜீவனன்று. (10)

அந்யபாவவ்யாவ்ருத்தேச்ச. [illegible] (1–3–11.)

(பரமாத்மாவைக்காட்டிலும்) வேற்றுமையை விலக்கியிருப்பதாலும்.

"யாராலும் பார்க்கப்படாமல் பார்க்கின்றது" என்று யாராலும் பார்க்கப்படாதமை, எல்லாவற்றையும் பார்க்கை போன்ற குணங்கள் ப்ரக்ருதி ஜீவன் என்ற வஸ்துக்களேக் கொள்ளலாகாதெனத் தெளிவிக்கின்றவே. (11)

(3) *Akshara - Adhikaraṇam.*

AKSHARAM AMBARANTA DHRTE : 1—3—9.

"*Akshara* is *Paramatman*, because of its being supporter of a thing beyond *Antariksha* (ether)."

In reply to a question by *Gārgee Yāgñyavalkya* says, "Oh *Gārgi!* Brahmins say that this *Ahshara* is without measurement (not big, not small, not short) etc.

The question is whether the thing called *Akshara* is *Moola Prakṛti* or *Jeeva* or *Paramātman*. The opponent says that it is either *Prakṛti* or *Jeeva*, and not *Paramātman*. For, it is said, "What is the thing in which ether is woven as warp and woof ? ". From this it follows that *Akshara* is a thing of which ether (*Akāsa*) is the warp and woof. This must be *Prakṛti*, as *Akāsa* springs from that. Secondly the opponent says that this may refer even to *Jeeva* because *Akshara* which means 'not changing' may not apply to *Prakṛti* but certainly applies to *Jeeva* who is changeless; and he is also supporter of matter (*Achētana*) like *Ākāsa* etc.

Answer : It is to be noticed that *Ākāṣa* is described here as the Supporter of all things past, present and future. That *Ākāṣa* must be *Moola Prakṛti*, which is eternal. Anything that supports *Akāṣa*=*Moola Prakṛti* must be other than that. Hence we conclude that *Akshara* is not *Mūola Prakṛti*. Nor is it the *Jeeva*. For, it is said, " Oh, Gargi! by the command of this *Akshara*, the Sun and the Moon etc. are supported ".

The person who by his *Sankalpa* supports *Chētana* and *Achētana* (sentient and non-sentient beings) must be *Paramātman*.

SĀ CHA PRASASANAT. 1-3-10.

And that Ambaranta dhrti: (the support of what is beyond *Ambara*=Ether), depends on the command (of *Akshara*)

The passages state—"By the command of this *Akshara* (are supported) the sun, Moon," etc.,

Here *Praṣāsana* means *Prakṛshta Ṣasana*—"Command that cannot be disobeyed." This quality of supporting by one's own command all the above like Sun and Moon, can apply only to *Brahman*. So it is not *Jeeva* but *Brahman*.

AANYA - BHAVA - VYAVRTTE: CHA.1-3-11.

"Because of the repudiation of Akshara as being other than Brahman.'

In the passage, "Seer without being seen" etc., *Akshara* is described as seer without being seen. Such *Akshara* cannot be either *Jeeva* or matter. The *Pradhāna* (matter) cannot be a seer, and *Jeeva* cannot escape being seen by *Brahman*.

---

(४) ईक्षतिकर्म व्यपदेशात् सः। १-३-१२.

आथर्वणिकानां सत्यकामप्रश्ने, "यः पुनरेतं त्रिमात्रेण ओमित्यनेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिध्यायीत" इत्यारभ्य, "स सामभिरुन्नीयते ब्रह्मलोकम्—स एतस्माज्जीवघनात् परात्परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते" इत्यत्र, ध्यायतीक्षतिकर्मतया व्यपदिष्टः परः पुरुषः किं हिरण्यगर्भः ? उत परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तम इति संशयः। हिरण्यगर्भ इति पूर्वः पक्षः। पूर्वत्रैकमात्रं प्रणवमुपासीनस्य मनुष्यलोकप्राप्तिं फलम्, द्विमात्रमुपासीनस्यान्तरिक्षलोकप्राप्तिञ्च फलमभिधाय, अनन्तरम्, "यः पुनरेतं त्रिमात्रेण" इति त्रिमात्रं प्रणवमुपासीनस्य फलत्वेनोच्यमानब्रह्मलोकस्थपुरुषेक्षणकर्मभूतः चतुर्मुख एवेति विज्ञायते; मनुष्यलोकान्तरिक्षलोकसाहचर्याद् ब्रह्मलोकोऽपि क्षेत्रज्ञलोक इति निश्चयात्।

गद्यान्तस्तु—"-परात् परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते" इतीक्षतिकर्मतया निर्दिष्टपुरुषविषये श्लोके, "तमोङ्कारेणैवायनेनान्वेति विद्वान् यत्तच्छान्तमजरममृतमभयं परञ्च" इति निरुपाधिकशान्तत्वामृतत्वादिव्यपदेशात् परमात्मैवायमिति निश्चीयते । एवं परमात्मत्वे निश्चिते ब्रह्मलोकशब्दश्च तत्स्थानमेवाभिदधातीत्यवगम्यते । तद्विषयतयोदाहृते च श्लोके, "यत्तत् कवयो वेदयन्ते" इति ("तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः" इत्येवमादिभिः) सूरिभिर्दृश्यत्ववचनं तदेव द्रढयति ।

सूत्रार्थस्तु—ईक्षतिकर्म सः—परमात्मा,—ध्यायतीक्षत्योरेकविषयत्वेन ध्यायतिकर्मापि स एवेत्यर्थः—व्यपदेशात्=तद्विषयतया "शान्तमजरममृतमभयं परञ्च" इति परमात्मधर्माणां व्यपदेशात् ॥

इति ईक्षतिकर्माधिकरणम् ॥४॥

ஈக்ஷதிகர்மாதிகரணம் 4

(காணத்தகாதவன் பரமாத்மாவெனக் கீழே கூறப்பட்டது. அதில் காணப்படுகிறவனாக ப்ரச்னோபநிஷத்தில் பணிக்கப்பட்டவன் அவனல்லன் என்று வினா எழ மேல் அதிகரணம்.)

அதர்வவேதிகளுடைய ப்ரச்னோபநிஷத்தில் ஸத்யகாமனுடைய வினாவுக்கு விடையாக—'யாவனொருவன் மூன்று மாத்திரையுடையதான ப்ரணவாக்ஷரத்தைக் கொண்டு சிறந்த புருஷனை த்யானம் செய்கிறான்' என்று தொடங்கி, 'அவன் ஸாம மந்த்ரங்களாலே ப்ரம்மலோகம் அடைவிக்கப்படுகிறான். அவன் இந்த மேலான வ்யஷ்டி ஜீவனுக்கும் மேலான புரத்திலுள்ள புருஷனைப் பார்க்கிறான்' என்றவிடத்தில் த்யானம் தர்சனம் இரண்டுக்கும் கோசரமாகக் கூறப்பட்ட சிறந்த புருஷன் ஹிரண்யகர்பமெனப்படும் பிரமனா, பரப்ரம்மமெனப்படும் புருஷோத்தமனா என்றது ஸம்சயம். பிரமனென்றது பூர்வபக்ஷம். முதல் ஒற்றை மாத்திரையாக ப்ரணவத்தைக் கொண்டு உபாஸிக்கின்றவனுக்கு மனிதவுலகத்தைப் பெறுவதைப் பலனாகவும், இரு மாத்திரையாகக் கொண்டு உபாஸிக்கிறவனுக்கு ஆகாயவுலகினை அடைவதைப் பலனாகவும் பகர்ந்து, உடனே

'யாவனொருவன் மூன்று மாத்திரையான' என்று தொடங்கி மூன்று மாத்திரையாக உபாஸிக்கின்றவனுக்குப் பலனாகப் பணிக்கப்படும் ப்ரம்மலோகத்திலுள்ள புருஷனுடைய தர்சனத்திற்குக் கோசரனான புருஷன் பிரமனேயாவன் என்று தெளிவாகிறது. மனிதவுலகமும் ஆகாயவுலகமும் என்கிற சேர்க்கைக்கேற்ப ப்ரம்ம லோகமும் அவற்றிற்கு நெருங்கினதொரு ஜீவலோகமாயிருப்பது என்றதே பொருத்தமாகுமென்று அங்ஙனம் நிச்சயிக்கப்படுமே.

ஸித்தாந்தம்—''மேலானதிற்கும் மேலாகவுள்ள புருஷனைப் பார்க்கிறான்' என்று பார்க்கப்படுகிறவனாகப் பணிக்கப்பட்ட புருஷனைப் பற்றிய ச்லோகத்திலே 'உபாஸிப்பவன் ப்ரணவம் வாயிலாகக் குற்றம், கிழத்தனம் இறப்பு, அச்சம் என்றவையற்ற அந்தப் பரனைப் பெறுகிறான்' என்று குற்றமின்மை, இறப்பின்மை முதலியன சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அவன் பர

ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஈக்ஷதிகர்ம வ்யபதேசாத் ஸ:

ईक्षतिकर्म व्यपदेशात् सः (1—3—12)

காண்கைக்குக் கோசரமாய் த்யாநகோசரமான புருஷன் பரமாத்மா, (அவனைச் சார்ந்தவற்றைச்) சொல்வதால்.

(முதலில் தியானம் பண்ணப்படுகிறதும் பிறகு பார்க்கப்படுகிறதும் ஒன்றேயானதால் பார்க்கப்படுகிறது பரமாத்மா என்றபோது தியானம் பண்ணப்படுகிறதும் பரமாத்மாவென்றது புலப்படும்.) பரமாத்மாவைச் சார்ந்த தர்மங்களாவன—குற்றமின்மை, கிழத்தன்மையின்மை, அழிவின்மை, அச்சமின்மை முதலியன. ஜீவ நாக் வாாக் வாழ் என்றதற்கு தேஹேந்த்ரி மாத்மா என்றே தெளியப்பெறும். இவ்வாறு பரமாத்மாவென்று தெளிவானதால் 'ப்ரம்மலோகம் என்ற சொல்லும் அவனுடைய ஸ்தானத்தையே சொல்வதென அறியலாகும். அந்த ஸ்தானத்தையும் சொல்லும் கீழெடுத்த ச்லோகத்திலே, 'யாதொன்றைக் கவிகள் காண்கின்றனரோ' என்று நித்யஸூரிகளாலே நோக்கப்படுகின்றமையைச் சொன்னதும், 'அந்த மேலான விஷ்ணுஸ்தானத்தை ஸூரிகள் ஸதா பார்த்தவண்ணமிருக்கின்றனர்' இத்யாதி ப்ரமாணங்களுக்கேற்பக் கீழ்ச் செய்த முடிவைத் திடப்படுத்துகிறது.

யங்களால் பூர்த்தியுற்ற ப்ரம்மாதி ஜீவனுக்கு மேலான முக்தாத்மாவுக்கும் மேலான புருஷனைப் பொருள்.

(ஸூத்ரத்தில் ஸ: என்பதற்கு முன் சொல்லப்பட்டவன் என்றது பொருள். 'பரமபுருஷமபித்யாயீத' என்ற வாக்யத்திலே த்யானம் செய்யப்படுகிறவனாகச் சொல்லப்பட்டவன் என்றபடி. இதனால் த்யானம் ஒருவனுக்கு, காண்பது மற்றொருவனை என்று வைக்காமலே இருவரும் ஒருவனென வைத்தே அவ்வொருவன் யார் என்று விசாரிக்கப்படுகிறதென்று விளக்கினதாம். இதற்காகவே இங்கு 'ஸ:' என்று மிகவாகக் கூறினது. த்யாயதிகர்ம என்னுமே ஈக்ஷதிகர்ம என்றது அக்ஷரம், அக்ஷர என்ற முன் அதிகரணத்தோடு ஸங்கதியை யறிவிக்கவேயன்றி, த்யாயதிகர்மமானது வேறென்ற கருத்தாலன்றென்க.) (12)

(4) *ĒekshatiKarmādhikaraṇām.*

EEKSHATIKARMA VYAPADESAT SA: 1-3-12

That which is. the subject of the act of being seen is He *Paramatman* because His qualities are mantioned

(Note—*Sa*: is used in this *Sootra;* but it is not found in the others. However this word is always understood to be included in all adhikaranas here. *Sa:* in all cases means *Paramātman*. The object of special mention of *Sa*: in this *Adhikaraṇa* may be to denote that the person seer and the person contempleted on are the same. So the meaning of the sootra is—such a person both seen and contemplated on *Paramātman*.)

In the *Prasnōpanishad* in answer to the question of *Satyakāma Ṛshi Pippalāda* says, "He who meditates on *Parama Purusha* by means of *Praṇava* (*Avm*) in three *mātrās* (as distinguished from one or two *mātrās* mentioned earlier) is led up to *Brahmalōka* by *Sāmamantras*; there he sees *Purusha* (as being higher than the high *Jeeva* residing in the celestial city.

The doubt is raised as to whether the person indicated as the object of maditation and of seeing is *Hiraṇya Garbha* i. e. the fourfaced *Brahman* or *Paramapurusha*.

The opponent says—He is *Hiraṇyagarbha*, for in the earlier passage it is said that one who meditates on *Praṇava* in one matra attains (advantages in) the loka of the mortal, i. e. this Earth; one who meditates on *Praṇava* in two *Mātrās* attains *Antariksha-Lōka*, the world of Ether: and the one with three *Mātrās* attains *Brahma-Lōka*. This *Brahma-Lōka*, being in juxta-position with Earth and Ether, must be a *Lōka* similar, i. e., a world beyond and near *Antariksha* and world of some *Jeeva* like others; and the person who is seen there must be a *Jeeva*. If it is asked how the words, "*Jeevaghanāt Parāt Param*" will apply to *Hiranya-Garbha*, the opponent refers in answer to the fact that the four-faced *Brahma* is higher than the embodied *Jeeva* whom he creates and who are higher than the material things.

Answer: The person said to be the object of being seen in that world is, later on, said to possess qualities such as, being (*Ṣānta*) free from all defects or sins, (*Amṛta*) deathless, (*Ajara*) not growing old, (*Ābhaya*) with no fear, and (*Para*) a high. All these qualities pertain to *Paramātman*. Hence the *Lōka* which is the abode of that *Purusha* must be the *Paramapada*, Highest Heaven. Besides, this Heaven is described here to be enjoyed by *Kavis* i. e., *Nityasooris* (the eternally free wise Jeevas). (12)

---

(५) दहर उत्तरेभ्यः । १-३-१३,

छान्दोग्ये, "अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरो-

ऽस्मिन्नन्तरः आकाशः, तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम् तद्वाव विजिज्ञासितव्यम्" इत्यत्र हृदयपुण्डरीकमध्यवर्ती दहरवाक्ये श्रूयमाणः किं भूताकाशः, उत जीवः, अथ परमात्मा—इति संशयः। प्रथमं तावद् भूताकाश इति युक्तमाश्रयितुमिति पूर्वः पक्षः, आकाशशब्दस्य भूताकाशे प्रसिद्धिप्राचुर्यात्, आकाशान्तर्वर्तिनोऽन्यस्यान्वेष्टव्यताप्रतीतेश्च। राद्धान्तस्तु—"किं तदत्र विद्यते, यदन्वेष्टव्यम्" इति चोदिते, "यावान् वा अयमाकाशः" इत्यारभ्य, "एतत् सत्यं ब्रह्मपुरम्" इत्यन्तेन दहराकाशस्यातिमहत्त्वसर्वाश्रयत्वाजरत्वसत्यत्वादि अभिधाय, "अस्मिन् कामाः समाहिताः" इत्याकाशान्तर्वर्तिनोऽन्वेष्टव्याः कामा इति प्रतिपाद्य, 'कोऽयं दहराकाशशब्दनिर्दिष्टः, के तदाश्रयाः कामाः' इत्यपेक्षायाम्, "एष आत्माऽपहतपाप्मा" इत्यारभ्य, "सत्यसङ्कल्पः" इत्यन्तेन आकाशशब्दनिर्दिष्टः आत्मा, कामाश्चापहतपाप्मत्वादयः तद्विशेषणभूता इति प्रतिपादयत् वाक्यमपहतपाप्मत्वादिविशिष्टपरमात्मानमाह। उपक्रमे चान्वेष्टव्यतया प्रतिज्ञात आकाशः आत्मा, एतद्विशेषणभूताः अपहतपाप्मत्वादयः कामा इति वाक्यं ज्ञापयत्, "अथ य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामान्, तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इत्युपसंहरति। अतोऽयं दहराकाशोऽपहतपाप्मत्वादिविशिष्टः परमात्मेति निश्चीयते, न भूताकाशादिरिति।

एवं तर्ह्यस्मिन् वाक्ये 'अथ य एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय' इति प्रत्यगात्मप्रतीतेः, तस्य चोत्तरत्र प्रजापतिवाक्येऽपहतपाप्मत्वादिगुणकत्वावगमात्, प्रत्यगात्मैव दहराकाश इति पूर्वपक्षी मन्यते। राद्धान्ती तु—प्रत्यगात्मा कर्मपरवशतया जागरितस्वप्नसुषुप्त्याद्यवस्थाभिः तिरोहितापहतपाप्मत्वादिकः परमात्मानमुपसंपन्नः तत्प्रसादादाविर्भूतगुणकः प्रजापतिवाक्ये प्रतिपादितः। दहराकाशस्त्वतिरोहितनिरुपाधिकापहतपाप्मत्वादिकः प्रत्यगात्मन्यसंभावनीयजगद्विधरणसमस्तचिदचिद्वस्तुनियमनाद्यनन्तगुणकः प्रतिपन्न इति नायं प्रत्यगात्मा दहराकाशः, अपितु परमात्मैवेति मन्यते।

सूत्रार्थस्तु—दहराकाशः परं ब्रह्म, उत्तरेभ्यः = उत्तरवाक्यगतेभ्यः अपहतपाप्मत्वादिपरमात्मासाधारणधर्मेभ्यो हेतुभ्यः ॥१३॥

गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गञ्च ।

अस्मिन् दहराकाशे सर्वासां प्रजानामजानतीनामहरहर्या गतिः श्रूयते, यश्च दहराकाशावमर्शस्यैतच्छब्दसमानाधिकरणतया प्रयुक्तो ब्रह्मलोकशब्दः, ताभ्यां दहराकाशः परं ब्रह्मेत्यवगम्यते, "तद्यथा हिरण्यनिधिं निहितमक्षेत्रज्ञा उपर्युपरि सञ्चरन्तो न विन्देयुः एवमेवेमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्त्यनृतेन हि प्रत्यूढाः" इति । तथा हि दृष्टम् = तथा ह्यन्यत्र परस्मिन् ब्रह्मण्येवंरूपं गमनं दृष्टम्—"एवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सति संपद्य न विदुः सति संपत्स्यामहे" इति. सत आगम्य न विदुः सत आगच्छामह इति । तथा ब्रह्मलोकशब्दश्च परस्मिन् ब्रह्मण्येव दृष्टः—"एष ब्रह्मलोकः सम्राडिति होवाच" इति । लिङ्गञ्च । मा भूदन्यत्र दर्शनम्, अस्मिन् प्रकरणे सर्वासां प्रजानां श्रूयमाणमहरहर्गमनं ब्रह्मलोकशब्दश्च दहराकाशस्य परमात्मत्वे पर्याप्तं लिङ्गम् । चशब्दोऽवधारणे । एतदेव पर्याप्तमित्यर्थः ॥१४॥

धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः १ ३ १५

अस्य धृत्याख्यस्य परमात्मनो महिम्नः अस्मिन् दहराकाशे उपलब्धेरयं परमात्मा । धृतिः—जगद्विधरणं परमात्मनो महिमेत्यन्यत्रावगम्यते, "एष सर्वेश्वर एष भूताधिपतिरेष भूतपालः एष सेतुर्विधरण एषां लोकानामसंभेदाय" इति । सा चास्मिन् दहराकाशे उपलभ्यते, "अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय" इति ॥१५॥

प्रसिद्धेश्च । १-३-१६.

"को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात्, यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्," "सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते" इत्यादिष्वाकाश-

शब्दस्य परस्मिन् ब्रह्मणि प्रसिद्धेः । आकाशशब्द एव परमात्मधर्मविशेषितो भूताकाशशङ्कां निवर्तयतीत्यर्थः ॥१६॥

इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासंभवात्

परमात्मन इतरः = जीवः; "अथ य एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय" इति जीवस्य परामर्शात् स एव दहराकाश इति चेत्—नन्न, पूर्वोक्तानां गुणानां तस्मिन्नसम्भवात् ॥१७॥

उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु । १-३-१८.

उत्तरात्—प्रजापतिवचनात् अपहतपाप्मत्वादिगुणको जीवोऽवगम्यत इति चेत्—तन्न, जागरिताद्यवस्थाभिरनादिकालप्रवृत्ताभिः पुण्यपापरूपकर्ममूलाभिः तिरोहितगुणकः परब्रह्मोपासनजनिततदुपसंपत्त्या आविर्भूतस्वरूपोऽसौ जीवः तत्र प्रजापतिवाक्येऽपहतपाप्मत्वादिगुणकः कीर्तितः । दहराकाशस्त्वतिरोहितस्वरूपोऽपहतपाप्मत्वादिगुणक इत्यस्मिन् दहराकाशे न जीवशङ्का ॥१८॥

दहरवाक्ये जीवपरामर्शः किमर्थमिति चेत्—तत्राह—

अन्यार्थश्च परामर्शः । १-३-१९

"अस्मात् शरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इति परञ्ज्योतिःस्वरूपदहराकाशोपसम्पत्त्याऽस्य जीवस्यानृततिरोहितस्वरूपस्य स्वरूपाविर्भावो भवतीति दहराकाशस्य जगद्विधरणादिवत् जीवस्वरूपाविर्भावापादनरूपसंपद्विशेषप्रतिपादनार्थो जीवपरामर्शः ॥१९॥

अल्पश्रुतेरिति चेत् तदुक्तम् । १-३-२०.

"दहरोऽऽस्मिन्" इत्यल्पपरिमाणश्रुतिराराग्रोपमितस्य जीवस्यैवोपपद्यते; न तु सर्वस्मात् ज्यायसो ब्रह्मण इति चेत्—"तत्र यदुत्तरं वक्तव्यम्, तत् पूर्वमेवोक्तम्—"निचाय्यत्वात्" इत्यनेन ॥२०॥

अनुकृतेस्तस्य च। १-३-२१.

अनुकृतिः—अनुकारः ; तस्य परमात्मनोऽनुकाराद्धि जीवस्याविर्भूतस्वरूपस्यापहतपाप्मत्वादिगुणकत्वम्। अतोऽनुकर्तुः जीवादनुकार्यः परब्रह्मभूतो दहराकाशोऽर्थान्तरभूत एव । तदनुकारश्च तत्साम्यापत्तिः श्रूयते, "यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम्। तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति" इति ॥२१॥

अपि स्मर्यते। १-३-२२.

स्मर्यते च तदुपासनात् तत्साम्यापत्तिरूपानुकृतिर्जीवस्य. "इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः। सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च" इति ॥२२॥

इति दहराधिकरणम् ॥५॥

தஹராதிகரணம் 5.

(கீழ் புரிசயனை புருஷன் பரமாத்மாவெனப்பட்டது. இங்கு அவ்வாறு கூடாது என்ற வினா எழ இங்குபக்ஷேனை எனப்படுகிறது.)

சாந்தோக்யத்திலே, 'பரப்ரம்மத்தின் பட்டணமான இவ்வுடலில் தாமரைப்பூப் போன்றதொரு சிறிய இல்லம், அதனுள்ளிருக்குமது சிறிய ஆகாயம் (தஹராகாசம்) அதனுள்ளிருப்பது யாது, அதனை பாராயவேண்டும்; அதை உபாஸிக்க வேண்டும்' என்கிற வாக்யத்தினால் தாமரை போன்ற ஹ்ருதயத்திற்குள் சிறிய ஆகாயமாக (தஹராகாசமாக) ஓதப்பட்டது பஞ்சபூதங்களிலொன்றான ஆகாயமா, அல்லது ஜீவனா. அன்றி, பரமாத்மாவா என ஸம்சயமாம். பூதாகாசமென்பது பொருந்துமென்று முதற்பக்ஷமாம். 'ஆகாச' என்ற சொல் பூதாகாசத்திலன்றோ நன்கு வழங்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆகாசத்தினுள்ளிருக்கும் வேறொன்றை உபாஸிக்கும்படி உபதேசித்திருப்பதாலும் அவ்வாறாம்.

இங்கு ஸித்தாந்தமாவது—ஆகாசத்தினுள் உபாஸிக்கப்பட வேண்டியதென்பது யாதென்று மேலே கேள்வியைக் கிளப்பி நாம் கண்டுவரும் இவ்வாகாயம் (பூதாகாசம்) எவ்வளவு பெரிதோ; அவ்வளவு பெரிதாம் அந்த ஹ்ருதயத்தினுள்ளிருக்கும் ஆகாயமும் என்று தொடங்கி, 'இது அழிவற்ற ப்ரம்மம்; எல்லாம் வாழும் நகரமாகும்' என்ற வரையிலாக அச் சிறிய ஆகாசத்தையே மிகப் பெரிதாயிருக்கை, எல்லாவற்றிற்கும் ஆதாரமாகை, அழியாமை முதலான குணங்களையுடையதாகக் கூறி; 'அதனுள் காமங்கள் வைக்கப்பட்டிருக்கின்றன' என்று அவ்வாகாயத்தினுள் உபாஸிக்கப்படுவன காமங்களென்று வித்து, 'தஹராகாசமாவது யாது? அதனுள்ளிருக்கும் காமங்கள் யாவை' என மீண்டும் கேள்வியுறுமென்று 'இது ஆத்மா; வினையற்றது; கிழத்தனமில்லாதது; அழிவற்றது; துயரமற்றது; பசி தாகமற்றது; அழிவற்ற காமங்களையுடையது, தடைப்படாத ஸங்கற்பமுடையது' என்கிற வாக்யத்தைக் கொண்டு, 'தஹராகாசமாவது ஆத்மா, அதனிடமுள்ள வினையற்றமை (அபஹத பாப்மத்வம்) முதலான குணங்களே காமங்கள், (விரும்பத் தகுந்த குணங்கள்) என விளக்கி, இவ்வளவால் கீழ்ச் சொன்ன குணங்கள் கூடிய பரமாத்மாவே உபதேசத்தின் தொடக்கத்தில் ஆராயப்படவேண்டியதாக அறுதியிடப்பட்ட ஆகாசமாகிய ஆத்மாவென்றும் அதன் விசேஷணமான அந்தக் குணங்களே காமங்களென்றும் தெரிவித்துக்கொண்டே, 'யாவர் இங்கு இவ்வாத்மாவையும் இந்த அழிவற்ற காமங்களாம் குணங்களையும் உபாஸனை செய்து செல்லுகின்றனரோ, அவர்களுக்கு எல்லா லோகங்களிலும் இஷ்டப்படி ஸஞ்சாரமுண்டு' என வாக்ய முடிவுபெறுகிறது. ஆகையால் இந்த தஹராகாசம் இக்குணங்களுள்ளது பரமாத்மாவேயன்றி பூதாகாசம் போன்றதன்று என்று தெளியலாகும்.

ஆகில் (தஹராகாசத்தை பூதாகாசம் போன்றதொன்றாகச் சொன்னதாலும், மேலுள்ள வாக்கியத்தைக்கொண்டும் பூதாகாசத்தினும் வேறாக்கிக்கொள்ளவேண்டுமாகில்), 'யாவனொரு ஸம்ப்ரஸாதன் இவ்வுடலினின்று வெளிக்கிளம்பி பரஞ்சுடரையடைந்து சுயரூபம் தோன்ற ஆகிறான், இவனே ஆத்மா' என்ற வாக்யத்தினால் இவன் ஜீவாத்மாவென்று விளங்குகிறது;

ஜீவாத்மாவுக்கும் அந்த வினையற்றமை முதலான குணங்கள் இருப்பது மேலுள்ள ப்ரஜாபதி வாக்யத்தினால் அறியப்படுவதால் மீண்டும் பூர்வபக்ஷி நினைக்கிறான். (இது பதினேழாம ஸூத்ரத்தினின்று விளங்கும்): ஸித்தாந்தி சொல்வதாவது— ஜீவாத்மாவானவன் வினைக்குட்பட்டிருப்பதாலே விழிப்பு சொப்பனம் உறக்கம் முதலான தசைகளாலே அபஹதபாப்மத்வாதிகுணங்கள் மறைவுற, பிறகு பரமாத்மாவை யடைந்து அவனுடைய அநுக்ரஹத்தாலே அத்தனைங்கள் ஆவிர்ப்பவிக்க விளங்குகிறவன் மேலே ப்ரஜாபதிவாக்யத்திலே சொல்லப்படுகிறான். தஹராகாசமான ஆத்மாவோ உடலிலிருக்கும்போதே அவ்வாறு மறைக்கப்படாத இயற்கையான அக் குணத்தோற்றமுடையவன். ஜீவாத்மாவினிடம் எப்பொழுதும் நினைக்கலாகாத— உலகினைத் தரிப்பது, சேதநாசேதனங்களையெல்லாம் நியமிப்பது முதலான அளவற்ற குணங்களையுமுடையனை இங்கே அறியப்பட்டிருக்கிறானைதால் தஹராகாசம் ஜீவனாகாது, பரமாத்மாவேயாம் என்றவாறு.

ஸூத்ரங்களின் பொருளாவது—

தஹர உத்தரேப்ய: உஹூர உத்தரேப்ய: (1—3—13)

தஹராகாசம் பரமாத்மாவே மேல் சொல்லப்பட்ட அம்சங்களால் அபஹதபாப்மத்வம் முதலியன மேலே மொழியப்பெற்றனவே.

கதிசப்தாப்யாம் ததா ஹி த்ருஷ்டம் லிங்கம் ச

கதிஶப்தாப்யாம் ததா ஹி த்ருஷ்டம் லிங்கம் ச (1—3—14)

கதியாலும் சொல்லாலும் தஹராகாசம் பரமாத்மாவேயாம்; அங்ஙனமே வேறிடத்தில் காண்பதால். (காண்பது எதற்கு?) இதே போதுமான குறிப்பாம்:

இந்த தஹராகாசத்தினிடம் எல்லா ப்ரஜைகளும் இதனை யறியாமே தினந்தோறும் போய்வருவது ஓதப்படுகிறது. இது என்று தஹராகாசத்தை யெடுத்து இதனையே ப்ரம்மலோக மென்கிறது. ஆகையால் இது ப்ரம்மமேயாம். அவ் வாக்யமாவது— "பொற்புதையலை இடத்தின் தன்மையறியாதார் மேலே நடந்தவண்ணமிருந்தும் யாதொருபடி அறிகின்றிலர், அவ்வாறே இப்ரஜைகள் எல்லோரும் நிச்சலும் சென்றுகின்றே இந்த

ப்ரம்மலோகத்தைப் பெறுகிலர். (அறியாமைப்) வினையினால் வேறு புறம் கொண்டுபோகப்பட்டுள்ளனரே” என்பதாம். இங்குப் பரமாத்மாவைச் சொல்லும் சொல்லாம் ப்ரம்மலோகமென்பது. அங்ஙனம் வேறிடத்திலும் (ஸத்வித்யையில்) ‘இங்ஙனமே இப்ப்ரஜைகளெல்லாம் ஸத் என்ற ப்ரம்மத்தை யடைந்து, அதனை அடைந்ததாக அறிகிறாரல்லர்’ எனப்படுகிறது. அங்ஙனமே ப்ரம்மலோகசப்தமும் பரப்ரம்மத்தினிடமே ப்ரயோகிக்கப் பட்டுள்ளது, “மஹாமஹாராஜனே! இதுவே ப்ரம்மலோகம் என்று பணித்தார்” என்றவிடத்திலே. வேறிடத்திலென்பதுகூட வேண்டா. ப்ரஜைகள் எல்லாம் ப்ரதிதினம் அடையுமிடம் வேறாவதாகும்? ப்ரம்மலோக சப்தமும் எதைச் சொல்லும்? லோகமானது கண்டனுபவிக்கவேண்டிய வஸ்து. ப்ரம்மலோகம் அதுவே. வேறெந்த லோகம் தினந்தோறும் அடையக் கூடியதாம்?

த்ருதேச்ச மஹிம்நோऽஸ்யாஸ்மிந் உபலப்தே:.

𑌧𑍃𑌤𑍇𑌶𑍍𑌚 𑌮𑌹𑌿𑌮𑍍𑌨𑍋𑌽𑌸𑍍𑌯𑌾𑌸𑍍𑌮𑌿𑌨𑍍𑌨𑍁𑌪𑌲𑌬𑍍𑌧𑍇𑌃 (1—3—15)

பரமாத்மாவைச் சார்ந்ததான (உலகங்களைத்) தரிப்பதென்னும் மஹிமையைத் தஹராகாசத்திற் காண்பதாலும்.

த்ருதியாவது உலகினைத் தரிப்பது. இது பரமாத்மாவின் மேன்மையென்பது, “இவனே ஸர்வேச்வரன், இவனே ப்ராணிகளுக்கு ஸ்வாமியானவன். இவனே ப்ராணிகளைக் காப்பவன் இவ்வுலகங்கள் ஒன்றோடொன்று மோதாதவாறு தரிப்பவனும் ஸேது போல் கரையாயிருப்பவன் இவனே (சேதநாசேதநங்களில் ஒவ்வொன்றின் ஸ்வபாவமும் மற்றொன்றாகக்காதபடித் தடுத்திருப்பவனானதால் ஸேதுவாகிறவன் இவனே) என்றது போன்றவிடங்களில் அறியலாகும். இதுவே இங்கு தஹராகாசத்திலே, “யாவன் ஆத்மா என்னப்பட்டவன், அவனே உலகங்களைக் கலந்து கொள்ளாதவாறு தரிப்பவனும் அணையாகிறான்” என்று இவ்வாறே கூறப்பட்டுள்ளது. (15)

ப்ரஸித்தேச்ச. 𑌪𑍍𑌰𑌸𑌿𑌦𑍍𑌧𑍇𑌶𑍍𑌚 (1—3—16)

வேதப்ரஸித்தியினாலும்.

“ஆநந்தமயமான இந்த ஆகாசம் இல்லையாகில் எவன்தான் இம்மையிலோ மறுமையிலோ வாழ்ந்து விளக்கக்கூடும்” “இந்த

ப்ராணிகளெல்லாம் ஆகாசத்தினின்றே உண்டாகின்றன" என்றூற்போன்றவிடங்களில் ஆகாச மென்ற சொல் பரப்ரம்மத்தினிடம் ப்ரஸித்தமாகவேயுளது. ஆகாச சப்தம் பரமாத்மாவின் தர்மங்களைச் சொல்லும் சொற்களோடு சேர்ந்திருப்பதால் பூதாகாசமிதுவாமென்ற வினவை விலக்குமென்க. (16)

இனி, தஹராகாசம் ஜீவனே மென்ற வினவை யெடுத்துக் கழிப்பதாம்.

இதரபராமர்சாத் ஸ இதி சேந்ந அஸம்பவாத்.

𑌇𑌤𑌰𑌪𑌰𑌾𑌮𑌰𑍍𑌶𑌾𑌤𑍍 𑌸 𑌇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨𑌾𑌸𑌂𑌭𑌵𑌾𑌤𑍍 (1—3—17)

ஜீவனை யெடுத்திருப்பதால் அவனே என்னவேண்டா; பொருந்தாமையால்.

'யாவனொரு ஜீவனிவன் இவ்வுடலினின்று வெளிப்பட்டெழுந்து' என்கிற வாக்யத்திலே ஜீவனை (ஜீவனாக இவனை) கூறியிருப்பதால் தஹராகாசம் ஜீவனே என்னில்—அங்ஙனமல்ல. முன் சொன்ன குணங்கள் ஜீவனுக்குச் சேராவே. (17)

உத்தராச்சேத் ஆவிர்பூதஸ்வரூபஸ்து (1—3—18)

𑌉𑌤𑍍𑌤𑌰𑌾𑌚𑍍𑌚𑍇𑌦𑌾𑌵𑌿𑌰𑍍𑌭𑍂𑌤𑌸𑍍𑌵𑌰𑍂𑌪𑌸𑍍𑌤𑍁.

மேல் வாக்யத்தினால் (சேரும்) என்னில், சுயரூபம் தோன்றிய பிறகான நிலைமையுடையனாவான் (அவன்.)

மேலுள்ள ப்ரஜாபதி வாக்யத்திலிருந்து ஜீவனும் அபஹத பாப்மத்வம், குற்றமற்றிருக்கை முதலான குணங்களுடையனாக அறியப்படுகிறானென்னில், ஆகிலும் தஹராகாசம் அவனென்பதில்லை. அநாதிகாலமாய் வந்தவண்ணமிருக்கும், விழிப்பு சொப்பனம், உறக்கம் முதலான நல்வினை தீவினை மூலமான தசைகளாலே குணங்கள் மறைக்கப்பட, பரப்ரம்மத்தின் உபாஸநத்தினால் அவனைப் பெற்று அதன்மூலம் தன் நிலைமைக்குத் தோற்றம் பெற்ற ஜீவன் அங்கு ப்ரஜாபதிவாக்யத்திலே, குற்றமற்றமை முதலிய அக் குணங்களுடையனாகக் கூறப்பட்டுளான். தஹராகாசமோவென்னில் என்றும் சுயரூபத்திற்கு மறைவு நேராமல் நித்ய ப்ரகாசங்களான அக்குணங்கள் உடையவன். (இது உடலிலிருக்கும்போது இத்தகையவனாகக் கூறப்பட்டதால் விளங்கும்.) ஆகையாலே இவனை ஜீவனென்று நினைக்கலாகாது.

அந்யார்த்தச்ச பராமர்ச:. [illegible] (1—3—19)

ஜீவனின் ப்ரஸ்தாவம் வேறு காரணம் பற்றியதாம்.

'இவ்வுடலினின்று கிளம்பிப் பரஞ்சுடரை யணுகித் தனது உருவேற்கிறான்' என்றது பரஞ்சுடரான தஹராகாசத்தை நெருங்கினதாலே இந்த ஜீவனுக்கு முன்வினையால் மறைந்த உருவையிருந்தவனுக்கு, சுயரூபம் வருகிறதென்று, உலகினை தரிப்பது முதலானவைபோல் ஜீவனுக்கு அவனுருவைத் தோன்றுவிப்பதும் ஒன்றெனத் தஹராகாசத்தின் மஹிமையை யறிவிப்பதாகவாம். (19)

அல்பச்ருதேரிதி சேத்ததுக்தம். [illegible]

சிறிய அளவு ஓதப்பட்டதாலென்னில் அது முன்னமே கூறப்பட்டதே.

ஹ்ருதயத்தில் சிறியவனாய் தஹரனெனப்படுகிறதால் இச்சிறிய அளவு நெருப்பாணிமுனை யத்தனையான ஜீவனுக்குப் பொருந்துமல்லது எல்லாவற்றினும் பெரிதான ப்ரம்மத்துக்கன்றென்னில், இது விஷயத்தில் என்ன மறுமாற்றமளிக்கவேண்டுமோ, அது முன்னமே, 'உபாஸிக்கவேண்டியதால்' [1-2-7] என்றதாலே மொழியப்பெற்றது. (20)

அநுக்ருதேஸ்தஸ்ய ச. [illegible] (1—3—21)

அவனைப்போன்றிருக்கையாலும்.

அநுக்ருதியாவது அநுகாரம் ஒப்புமை. ஜீவன் பரமாத்மாவுக்கு ஒப்பாகிறதால் சுயரூபம் பெற்றுக் குற்றமற்றமை முதலிய குணங்களை யடைகிறான். ஆகையால் ஒப்பாகிவரும் ஜீவனைக் காட்டினும், யாரோடு ஒப்போ அந்த பரப்ரம்மம் தஹராகாசம் வேறே. ஒப்புமையாம் அநுகாரமே, "எப்போது பார்க்கும் சக்தியுள்ள ஜீவன், பொன் வர்ணனும் உலகினைப் படைக்கின்றவனும் ஆள்கின்றவனும் ப்ராக்ருதிக்குக் காரணமுமான புருஷனைப் பார்க்கிறானோ, அப்போது அவ்வறிவாளி புண்யபாபங்களை உதறி ப்ராக்ருதிஸம்பந்தமுமற்று மிக்க ஒப்புமையைப் பெறுகிறான்" என ஓதப்பட்டது. (21)

அபி ஸ்மர்யதே. சுவி ஷுய-௨௨-௪. (1—3—22)

ஸ்மிருதியிலும் சொல்லப்பட்டது.

அவனை யுபாஸனம் செய்வதால் அவனோடு ஒப்புமையைப் பெறுவதென்றும் இவ்வர்தகாரம் ஜீவனுக்கு கீதையிலும் நினைக்கப்பட்டுள்ளது "இவ்வறிவினைக் கொண்டு எனது ஸாம்யத்தைப் பெற்றவர்கள் ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் பிறக்கிறதல்லர், ப்ரளயத்தில் அழிகின்றதுமல்லர்" என்றவாறு. (22)

Daharādhikaraṇam. (5)

DAHARA UTTAREBHYA. 1-3-13.

Dahara is *Brahman* as the qualities mentioned in the later passages pertain in it.

In *Chāndōgya Dahara Vidyā* it is said—"In a small house in the form of lotus situated in this city of *Brahman* (body) there is a small (subtle) *Ākāṣa*. What is within it is to be sought and meditated upon.

The question is whether the *Ākāṣa* is ordinary Atmosphere (Ether) or *Jeeva* or *Paramātman*.

The opponent says that *Ākāṣa* means ordinarily Ether; this is its well-known meaning. Again what is directed to be meditated upon is not this *Ākāṣa*, but the thing within it (*Ākāṣa*). For this reason also. *Ākāṣa* here means the ordinary *Ākāṣa*.

Answer: The *Dahara Ākāṣa* is *Paramātman*. The pasages following prove this. To a question as to what the thing can be within the small *Ākāṣa* to be sought and meditated upon, the answer given is that the *Ākāṣa* is really not a small one, but one as big as atmospheric ether, meaning there by that the *Ākāṣa* here is something different from the ordinary *Ākāṣa*. It is also stated that this *Dahara Ākāṣa*

supports the Heaven, the Earth, the Sun, and the Moon, etc. Again, the *Sruti* raises the question as to whether the *Ākasa* within the body should not be affected with debility when the body is weak in old age, and answers it by saying that the *Dahara Ākāsa* is not a dependant of the body and so it is not affected. Hence it is called, "*Ētat Satyam Brahma Puram*"="*Brahman*, this changeless abode of all." (Note the word *Brahma Puram* must be taken as two words *Brahma* and *Puram*, the later being an adjective of *Brahman*. This meaning is different from the word "*Brahmapura*" in the previous passage which was taken to mean the body as it is the abode of *Brahman*.) So, it is to be concluded that as *Dahara* is referred to as big as atmospheric Ether, as the supporter of All things, and as a thing not subject to sufferings or changes, it is *Paramātman*.

Then what is to be sought within *Dahara Ākāṣa* is described as, "within this are grandly gathered all virtuous qualities." Next, there is a summing up in these words, "*Ēsha Ātmā Āpahatapāpmā*..... *Satya-sankalpa:*." This is *Ātman* which is free from all defects and sins, not aging, deathless, not afflicted with grief, nor with hunger, nor with thirst, possessed of objects of enjoyment which are eternal, and possessed also of unobstructable will or Desire." This passage gives us a description of *Dahara Ākāṣa* and its qualities. The *Sruti* goes on to say that he who meditates on *Dahara Ākasa* with all its natural qualities above- mentioned becomes free to travel over all the worlds as he pleases. Thus we conclude that *Dahara Ākāsa* is not ordinary Ether.

The opponent further argues that since *Jeeva* is mentioned in this *Dahara Vidyā* as having the above mentioned qualities *Apahatapāpmatwa*, i. e. freedom

from all defects and sins etc., *Dahara Ākāsa* should be *Jeeva*.

Answer: True, in *Prajāpati Vidyā* these qualities are mentioned in connection with *Jeeva*; but these qualities are manifest in him only by the Grace of God when he leaves the body; and they do not come into light when he is still living in the body and he is (in the body) subject to suffering etc., waking, dreaming or sleeping.

In the passage under consideration *Dahara Ākāsa* is said to possess, even when in the body, all the qualities above-mentioned as well, and at the same time, as qualities like the support of the World and the control of sentient and non-sentient things. All these qualities cannot be thought of in connection with Jeeva.

GATISABDABHYAM TATHA HI DRSHTAM LINGAM CHA 1-3-14

"Dahara Akasa is Brahman" Because of "approching" and the use of the word ' Brahma Loka" as Such is found else where. Each of these itself is the distinguishing characteristics.

There is the passage, "Just as persons anaware of the ground in which a treasure lies, pass over and do not know the treasure, all *Jeevas* move towards *Dahara Ākāsa* everyday, yet do not see it. The object towards which the *Gati* or movement takes place is necessarily different from that which moves. '*Brahma-Lōka*" here means *Paramātman*.

Such description of movement towards *Brahman* is found in *Chāndōgya Sadvidyā* etc: "People during their sleep approach *Sat*, but do not know it; and they come away from it without knowing", Also the word *Bramha Lōka* is used to denote *Brahman*. Thus in *Brahadāraṇyaka*, "Oh ruler! this great *Ātman* mentioned before is "*Brahmalōka*",

Besides, it is not necessary to refer to the passages; the matter is clear from the very words used here. When the passage now in question says that *Dahara Ākaṣa* is approached by all persons, it must necessarily refer to *Brahman*. The word *Brahmalōka* is a compound word meaning a *lōka* being *Brahman* (*Karma dharaya—Compound*) [*Lōka* here means what is enjoyed], and not *lōka* of *Brahman*. This may be compared with the word *Brahmapuram* used earlier, "*Etat satyam Brahmapuram*", which means the body, city that is *Brahman* itself ; contrast this with the word *Brahmapuram*, "*yadidam asmin Brahmapurē*" in the beginning of the passage, which means body, city of *Brahman* according to the *Tatpurusha* Compound]. (14)

DHṚTĒ : CHA MAHIMNA : ASYA ASMIN UPALABDHĒ : 1-3-15

Because the greatness of the *Paramatman* i. e the support (of all things) is mentioned as existent in *Dahara Akasa*.

The power of supporting the world is the special greatness or glory of *Para Brahman* as established by other *Upanishads*, " He is the Ruler of all, the Lord of all beings, Protector of beings. He is the protective bund (*Sētu*) to prevent the worlds coming into collision (i. e.) He protects every substance and its quality in the place where they should be kept. Similarly here also is heard, " He is the bund and the supporter and protector of the worlds preventing them from confounding contact with each other."

PRASIDDHĒ : CHA 1-3-16.

Because the word *Akasa* is well known (in *Veda* to mean *Paramatman*).

For example: '*Yadēsha Ākāṣa Ānandō na syat!* "If the *Ākāṣa Ananda* does not exist, how can any-body live in this world and in others?" *Ākāṣa* here means *Paramātman*. Again, "From *Ākāṣa* all these Beings!'. Thus the word *Ākāṣa* is common both to *Brahman* and Ether; and therefore it need not be taken to mean Ether necessarily. On the other hand the word is to be taken here to mean *Paramātman* as many of his peculiar qualities are mentioned here.

ITARA PARAMARṢAT SA ITI CHĒT NA ASAMBHAVAT 1-3-17.

If it is contended that as *jeeva* is mentioned here (by the word *Samprasada*) only *jeeva* is to be meant, No, for it is not appropriate here,

Opponent insists that because the word *Samprasāda* is used in the passage, "After getting out from this body, this *Samprasāda* who,—" *jeeva* alone must be taken to be meant. *Answer*: But the other qualities mentioned as pertaining to *Dahara Ākāṣa* can not be appropriately ascribed to *jeevātman*.

UTTARAT CHĒT AVIRBHOOTA SWAROOPA: TU 1-3-18.

It may be asked that from the latter passage it is seen these qualities are ascribed to *jeeva*. the answer is, the reference is only to person who has attained the original status.

Opponent says that in the later chapter, *Prajapati* ascribes all these qualities such as freedom from blemishes and sins etc. to *jeeva*. Hence he contends that *jeeva* may be *Dahara Akāṣa*. Answer: From the context in the later chapter, it is clear that such qualities as ascribed only to a person whose natural qualities are at first hidden when he undergoes the *Samsāra*- stages of waking, dreaming and sleeping

caused by his merits and sins, and who by attaining Him by means of meditation gains his natural or original status. But here *Dahara Ākāṣa* is described as possessing these qualities ever shining (not hidden for any time).

Why then is the refernce to a *jeeva*? Answers is—

ANYARTHA : CHA PRAMARṢA : 1-3-19.

Because the reference is for a different purpose.

"The *jeeva* after rising from this body attains God and ressumes his own status". From this it is clear that the passage is intended to show the greatness and the power of *Dahara Akāṣa*; that *jeeva* is able to obtain these qualities hidden from him so far, only by approching Him. This power is another greatness like *jagat—vidharaṇa*—the support of the world. (19)

ALPAṢRUTĒ : ITI CHĒT TAT UKTAM. 1-3-20.

How then is Paramatman described as small (*Dahara*)? This has been answered already.

Opponent: *jeeva* may be described as small as he is small like the point of an awl. How can *Paramatman* be described as small while he is *vibhu*—greatest of all?

Answer: It has been already discussed in the 1st *adhikaraṇa* of the 2nd *pada* (in the 7th sootra beginning with "*Arbhaka*." It is so said only for facilitating the process of meditation. (20)

ANUKṚTĒ : TASYA CHA 1-3-21.

Also because *jeeva* resumes his qualities after attaining the status of likeness with Him.

It is said, "When the meditator realises *Parama-purusha* effulgent in golden colour, the Creator and

the Cause of the world, he attains the status of utmost likeness with God after shaking off his *karma* and freed from touch of matter". (21)

API SMARYATE: 1-3-22

The same is conveyed in the Smrti.

In the *Geeta* it is said, "Those who have attained the status of likeness with me after getting the knowledge, are not born (into this world) during creation, nor do they undergo transformation at *Pralaya* or the Floods. (22)

---

(६) प्रमिताधिकरणम्

शब्दादेव प्रमितः १।३।२३॥

कठवल्लीष्वाम्नायते, "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति। ईशानो भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते॥ एतद्वै तत्" ; उत्तरत्र च, "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः" ; तथोपरिष्टात्, "अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः" इति। अत्राङ्गुष्ठप्रमितो जीवात्मा, उत परमात्मेति संशयः। जीवात्मेति पूर्वः पक्षः ; अन्यत्र स्वीकृतस्पष्टजीवभावे पुरुषे अङ्गुष्ठप्रमितत्वश्रुतेः, "प्राणाधिपः सञ्चरति स्वकर्मभिः। अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः" इति। राद्धान्तस्तु—तत्र "स्वकर्मभिः" इति जीवभावनिश्चयवदत्रापि, "ईशानो भूतभव्यस्य" इति भूतभव्येशितृत्वदर्शनात् परमात्मैव—इति। सूत्रार्थस्तु—शब्दादेव प्रमितः—अङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मैव, "ईशानो भूतभव्यस्य" इति परमात्मवाचिशब्दात्॥२३॥

कथमनवच्छिन्नस्य परमात्मनोऽङ्गुष्ठप्रमितत्वमित्याशङ्क्याह-

हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् ॥१।३।२४

उपासनार्थमुपासकहृदये वर्तमानत्वात्, उपासकहृदयस्याङ्गुष्ठमात्रत्वात् तदपेक्षयेदमङ्गुष्ठप्रमितत्वम्। मनुष्याणामेवोपासकत्वसम्भावनया मनुष्यान् अधिकृत्य प्रवृत्तत्वाच्छास्त्रस्य मनुष्यहृदयापेक्षयेदमुक्तम् ॥ स्थितं तावदुत्तरत्र समापयिष्यते ॥२४॥

(6) ப்ரமிதாதிகரணம்.

[கீழ்ச் சிறிய இடமான இதயத்தில் சிறிய அளவுள்ளவனாக ஓதப்பட்ட தஹராகாசம் ப்ரம்மமெனப் பட்டது. அவ்வாறே கட்டை விரலளவில் கடோபநிஷத்தில் கூறப் பட்டவனும் அவனே எனப்படுகிறது.]

சப்தாதேவ ப்ரமித: 1-3-23

கட்டை விரல் அளவுடையவன் பரமாத்மாவே, நேராகச் சொல்லே யிருப்பதால்.

கடவல்லியில் ஓதப்படுகிறது—"கட்டை விரலளவான புருஷன் உடலில் நடுவில் இருக்கிறான். இருந்தனவும் மற்றவையுமானவற்றை நியமிக்குமவன் அவ்வுடலில் வெறுப்புப் பெறுகிறானல்லன்"; மேலே, "கட்டை விரலளவுள்ள புருஷன் புகையற்ற அனல் போன்றவன்"; அதன் மேலும், "கட்டை விரலளவான புருஷன் எப்போதும் ஜனங்களின் இதயத்தில் உட் புகுந்தவனாய் அந்தராத்மாவாகிறான்" என்றவாறு. இங்கு அங்குஷ்ட மாத்ர என்று கட்டை விரலளவாகக் கூறப்பட்டவன் ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஐயமெழும். பூர்வ பக்ஷம் ஜீவாத்மா என்றதாம். வேறிடத்தில் ஜீவனென்று ஸ்பஷ்டமாய் இசையப்பட்ட புருஷனை அங்குஷ்டமாத்ரனென ஓதியிருக்கின்றதே, "சூரியனுக்குச்

சமமான ஒளியுடைய அங்குஷ்ட மாத்ரன் தனது வினைகளாலே ப்ராணன்களுக்கு ஈசமானனாய் (ஸம்ஸார மண்டலத்தில்) அலையா நிற்கிறான்" என்றவிடத்தில்.

அங்குத் 'தனது வினைகளாலே' என்றதாலே ஜீவனென்றறுதியிடுமாறு இங்கும் 'இருந்தது முதலானவற்றிற்கு ஈச்வரன்' என்று எல்லாவற்றிற்கும் நியமிக்கிறவனென்ற தன்மை ஓதப்படுவதால் பரமாத்மா என்றது சித்தாந்தம். (23)

அளவற்ற பரமாத்மாவுக்குக் கட்டைவிரலளவானமை எங்ஙனமென்பதற்கு விடையளிக்கிறார்—

ஹ்ருத்யபேக்ஷயா து மநுஷ்யாதிகாரத்வாத் 1-3-24.

இதயத்திலிருப்பதால் அதைப் பற்றியதாம் அது, மனிதர்களைக் குறித்து ஏற்பட்டதால்.

உபாஸனை செய்யப்படுவதற்காக உபாஸகரின் ஹ்ருதயத்தில் பரமாத்மாவிருப்பதால், உபாஸகருடைய ஹ்ருதயமானது கட்டைவிரலளவானதால் அதைப்பற்றி அவனை அங்குஷ்டமாத்ரனென்றதாம். மனிதர்களே உபாஸிக்கத் திறமை யுடையரென்பதை வைத்து சாஸ்த்ரம் மனிதர்களைப் பற்றி ஏற்பட்டதாகையால் மனிதரின் இதயத்தின் அளவைக் கொண்டு இவ்வாறு கூறப்பட்டது. (24)

இந்த அதிகரணமிங்கு இத்துடன் முடிவுறவில்லை. [40, 41 ஸூத்ரங்களைக் கொண்டு முடிவுறும். இடையில் 24ம் ஸூத்ரத்தின் மேல் சில வேறு சர்ச்சைகள் எழ அவற்றைப் பற்றி மேல் மூன்று அதிகரணங்கள் இங்கு உட்புகுந்துள்ளன. அவை பின் வருமாறு].

6. *Pramitadhikaraṇam.*

Daharavidyā where *Brahman* is stated as limited was discussed. Now *kaṭhōpanishad*- passage stating *Brahman* as measured is discussed.

SABDAT ĒVA PRAMITA : 1-3-23

The person stated as limited is *Brahman*, because there is authority itself for it.

In *Kaṭhōpanishad* it is said, "There exists, in the middle of the body, *Purusha* of the size of a thumb. He is the Ruler of all Past and Future. He is not disgusted with this body". There are two further passages in which also the *Brahman* is described *Angushṭhamātra* (of the size of a thumb.) (1) "The *Purusha* of the size of a thumb shines like fire without smoke", (2) "In the hearts of people exists *Purusha* of the size of a thumb as an indwelling soul."

The question is whether the person of the size of a thumb is *Jeeva* or *Paramātman* because in the *Şwētāşwatara - Upanishad, jeeva* is described as of the size of a thumb and that shining like sun he wanders (in *Samsāra*) by his own *Karma.*

Answer: True, the word *Angushṭha - mātra* is common to both *Jeeva* and *Paramātman.* But in *Şwētāşwatara, Angushṭhamātra* is stated as being subjected by his own *Karma,* and so it is clear it is *jeeva.* But here the *Angusṭhamātra* is stated to be the Ruler of the past and present. Just as the word *Angushṭhamātra,* according to word *Swakarma* etc. means *jeeva* in *Şwētāşwatara,* here the word has to mean *Paramātman* because the word is used along with "Ruler of

the past and present". Hence the person indicated is *Paramātman*. (23)

How can limitless *Brahman* be measured by a thumb ?

HṚDI APEKSHAYA TU MANUSHYA-ADHI-KARATWAT : 1-3-24

(Because of His existence) in the heart, and in consideration of the (human) heart's size ; because meditation is to be performed by men.

Only for the purpose of meditation the *Para-Brahman* is (said to be) in the heart ; and the heart of *upāsaka* (meditator) is small as a thumb; on account of this, the limiting of the *Para Brahman* to the size of a thumb is made here. The heart of a man is taken here for limitation as only men are fit for performing meditation and as *Ṣāstra* is intended only for them.(24)

[Then follow three *adhikaraṇas* to discuss "who are eligible to perform the meditation". This is an interruption. There are two more later Sootras in connection with this *Adhikaraṇa* [40 and 41.] where this *Pramītadhikaraṇa* is to end.

(७) देवताधिकरणम्

तदुपर्यपि बादरायणः संभवात् ।१।३।२५॥

मनुष्याधिकारं ब्रह्मोपासनशास्त्रमित्युक्तम्; तत्प्रसङ्गेन देवादीनामपि ब्रह्मविद्यायामधिकारोऽस्ति वेति चिन्त्यते। न देवादीनामधिकारोऽस्तीति पूर्वः पक्षः, परिनिष्पन्ने ब्रह्मणि शब्दस्य प्रामाण्यसम्भवेऽपि देवादीनां

विग्रहादिमत्त्वे प्रमाणाभावात्, मन्त्रार्थवादानामपि विधिशेषतया विग्रहादि-सद्भावपरत्वाभावात् विग्रहवन्निर्वर्त्याहरहरनुष्ठीयमानविवेकादिसाधनसप्तक-संस्कृतमनोनिष्पाद्योपासननिर्वृत्तौ तेषां सामर्थ्याभावात्। राद्धान्तस्तु—जगत्सृष्टिप्रकरणेषु नामरूपव्याकरणश्रुत्यैव देवादीनां विग्रहादिमत्त्वं सिध्यति। देवादीनां देहेन्द्रियादिकरणमेव हि नामरूपव्याकरणम्; मन्त्रार्थवादयोश्च तदुपलब्धेः, तयोरनुष्ठेयप्रकाशनस्तुतिपरत्वेऽपि तदुपपत्तये तत्सद्भावे प्रमाणत्वाद्देवादीनां विग्रहादिमत्त्वसिद्धिः; न हि विग्रहादिमत्तया स्तुतिः प्रकाशनं च तदभावे संभवति। अतः सामर्थ्यसंभवादस्त्येवाधिकारः। सूत्रार्थस्तु—तदुपर्यपि=तेभ्यः मनुष्येभ्यः उपरिवर्तमानानां देवादीनामप्यधिकारोऽस्ति। यद्वा तत्=ब्रह्मोपासनम्, उपरि=देवादिष्वपि संभवति; तेषामपि ब्रह्मस्वरूपतदुपासनप्रकारज्ञानतदर्थित्वतदुपादानसामर्थ्यसंभवात्। पूर्वार्जितज्ञानाविस्मरणात् ज्ञानसम्भवः, तापत्रयाभिहतिपूर्वकब्रह्मगुणज्ञानाच्चार्थित्वसंभवः, सृष्टिवाक्यमन्त्रार्थवादेषु विग्रहवत्त्वादिदर्शनात् सामर्थ्यसंभवश्चेति भगवान् बादरायणो मन्यते ॥ २५ ॥,

विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात्। २६

कर्मणि=यागादौ। विग्रहवत्त्वे सति एकस्य युगपदनेकयागेषु सन्निधानानुपपत्तेर्विरोधः प्रसज्यत इति चेत्—तन्न, शक्तिमतां सौभरिप्रभृतीनां युगपदनेकशरीरप्रतिपत्तिदर्शनात् ॥ २३ ॥

शब्द इति चेन्नातः प्रभवात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्। १ - ३ - २७ ॥

विरोध इति वर्तते। मा भूत् कर्मणि विरोधः, शब्दे तु वैदिके विरोधः प्रसज्यते। विग्रहवत्त्वे हि तेषां सावयवत्वेनोत्पत्तिविनाशयोगादुत्पत्तेः प्राक् विनाशादूर्ध्वं च, वैदिकानामिन्द्रादिशब्दानामर्थशून्यत्वमनित्यत्वं वा

स्यादिति चेत्—तन्न, अतः प्रभवात्—अतःवैदिकादेव शब्दात् इन्द्रादेः प्रभवात्। पूर्वपूर्वेन्द्रादौ विनष्टे वैदिकादिन्द्राद्याकृतिविशेषवाचिनः शब्दादिन्द्राद्याकृतिविशेषं स्मृत्वा तदाकारमपरमिन्द्रादिकं सृजति प्रजापतिरिति वैदिकस्य शब्दस्य न कश्चिद्विरोधः। न हि देवदत्तादिशब्दवत् इन्द्रादिशब्दाः व्यक्तिविशेषे संकेतपूर्वकाः प्रवृत्ताः; अपि तु गवादिशब्दवत् आकृतिविशेषवाचिन इति तेषामपि नित्य एव वाच्यवाचकभावः।

वैदिकादिन्द्रादिशब्दात् अर्थविशेषं स्मृत्वा कुलालादिरिव घटादिकं प्रजापतिः सृजतीति कुतोऽवगम्यते? प्रत्यक्षाऽनुमानाभ्याम्=श्रुतिस्मृतिभ्यामित्यर्थः। श्रुतिस्तावत्-"वेदेन रूपे व्याकरोत् सतासती प्रजापतिः", तथा "स भूरिति व्याहरत् स भूमिमसृजत" इत्यादिका। स्मृतिरपि—"सर्वेषाञ्च स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्। वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक् संस्थाश्च निर्ममे", "नाम रूपञ्च भूतानां कृत्यानाञ्च प्रपञ्चनम्। वेदशब्देभ्य एवादौ देवादीनां चकार सः" इत्यादिका ॥ २७ ॥

अत एव च नित्यत्वम्। १ - ३ - २८॥

यतः प्रजापतिः वैदिकाच्छब्दादर्थाकारं स्मृत्वा तदाकारं सर्वं सृजति, अतश्च वसिष्ठविश्वामित्रादीनां मन्त्रसूक्तादिकृत्त्वेऽपि मन्त्रादिमयस्य वेदस्य नित्यत्वं सिद्ध्यत्येव; प्रजापतिर्हि नैमित्तिकप्रलयानन्तरम् "मन्त्रकृतो वृणीते","विश्वामित्रस्य सूक्तं भवति" इत्यादिवेदशब्देभ्योऽनधीतमन्त्रादिदर्शनशक्तवसिष्ठाद्याकृतिविशेषं स्मृत्वा, वसिष्ठत्वादिपदप्राप्तयेऽनुष्ठितकर्मविशेषांश्चानुस्मृत्य, तदाकारविशेषांस्तान् वसिष्ठादीन् सृजति; ते चानधीत्यैव वेदैकदेशभूतमन्त्रादीन् स्वरतो वर्णतश्चास्खलितान् पठन्ति। तदेषां मन्त्रादिकृत्त्वेऽपि वेदनित्यत्वमुपपद्यते ॥ २८ ॥

प्रजापतिप्रभृतिषु सर्वेषु तत्त्वेष्वव्याकृतपर्यन्तेषु, अव्याकृतपरिणामरूपेषु शब्दमयेषु वेदेषु च विनष्टेषु अव्याकृतसृष्ट्यावृत्तौ कथं वेदस्य नित्यत्वमित्यत आह—

समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च । १ - ३ - २९ ॥

अव्याकृतसृष्ट्यावृत्तावपि सृज्यानां समाननामरूपत्वादेव न कश्चिद्विरोधः । आदिसर्गेऽपि हि परमपुरुषः पूर्वसंस्थानं जगत् स्मरन् सृजति ; वेदांश्च पूर्वानुपूर्वीविशिष्टान् आविष्कृत्य हिरण्यगर्भाय ददाति। पूर्वसंस्थानमेव जगत् सृजतीति कथमवगम्यते ? दर्शनात् स्मृतेश्च——दर्शनं श्रुतिः, "अहोरात्राणि विदधद्विश्वस्य मिषतो वशी । सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत् । दिवं च पृथिवीं चान्तरिक्षमथो सुवः" इति, "यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै" इति च; स्मृतिरपि, "यथर्तुष्वृतुलिङ्गानि नानारूपाणि पर्यये । दृश्यन्ते तानि तान्येव तथा भावा युगादिषु" इति । एतदेव वेदस्य नित्यत्वम्——यत् पूर्वपूर्वोच्चारणक्रमविशेषं स्मृत्वा तेनैव क्रमेणोच्चार्यमाणत्वम् । परमपुरुषोऽपि स्वस्वरूपस्वाराधनतत्फलयाथात्म्यावबोधिवेदं स्वस्वरूपवत् नित्यमेव पूर्वानुपूर्वीविशिष्टं स्मृत्वाऽऽविष्करोति । अतो देवादीनां ब्रह्मविद्याधिकारे न कश्चिद्विरोधः ॥ २९. ॥

इति देवताधिकरणम् ॥ ७ ॥

உபாஸனத்தில் மனிதர்க்கு அதிகாரமென்றதினின்று, மனிதரல்லாதார்க்கு (அதாவது) தேவதைகளுக்கு அதிகாரமுண்டா? மனிதரிலும் சூத்ரர்களுக்கும் பக்தியென்ற உபாயத்தில் அதிகாரமுண்டா என்கிற விசாரம் எழ, அவற்றில் தேவதைகளைப் பற்றிய விசாரம் முதலிரண்டில். மூன்றாமதிகரணம் மனிதரில் சூத்ரரைப் பற்றியதாம்.

7. தேவதாதிகரணம்

ப்ரம்மத்தை அங்குஷ்டமாத்ரனென்று உபாஸிக்கும் மனுஷ்யரைப் பற்றியதாயென்று பூர்வஸூத்ரத்தில்

கூறப்பட்டது. அதனைத் தொடர்ந்து, 'தேவதைகளுக்கு ப்ரம்மவித்யையில் அதிகாரமுண்டா, இல்லையா என விசாரிக்கப்படுகிறது.

தேவதைகளுக்கு அதிகாரம் இல்லையென்பது பூர்வ பக்ஷம் (இந்த சாரீரகசாஸ்திரத்திலே முதலதிகரணத்தில் ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருக்கிறபடி) சப்தப்ரமாணத்திற்கு ப்ரம்மம் போன்ற ஸித்த வஸ்துவை யறிவிக்க சக்தியுண்டாயினும், தேவதை முதலானோர்க்கு (விக்ரஹோ ஹவிராதானம் யுகபத்கர்மஸந்நிதி: ப்ரீதி: பலப்ரதானம் ச தேவதாநாம் ந வித்யதே என்றபடி) உடல் முதலியன உள என்பதற்கு ப்ரமாணமில்லையாகையால், மந்த்ரம், அர்த்தவாதம் என்ற வேதபாகங்களில் அவர்களுக்கு சரீரமிருப்பதுபோல் தோன்றினும் அவை யாகாதிகளை விதிக்கும் வாக்யங்களுக்கு அங்கமாய் வந்தவை (விதி வாக்யத்தில் அறிவிக்கப்பட்ட தேவதையென்றதொன்றை யாகத்தை அனுஷ்டிக்கும்போது நினைப்பூட்டுவதற்காக மட்டும் மந்த்ரம் ஏற்பட்டதேயன்றி புதிதாக ஒரு விஷயம் சொல்ல வந்ததன்று; அர்த்தவாதமென்பது செய்யும் யாகம் சிறந்ததென்று புகழ்ந்து கூறவே வந்தது) ஆகையாலே ஸ்வதந்த்ரமாய் ஒரு பொருளை யறிவிப்பதிலே அவற்றிற்கு நோக்கில்லையாகையால் அவர்களுக்கு உபாஸனத்தைச் செய்ய வேண்டுவன இல்லையாம்.

உபாஸனமென்பது உடலுள்ளவன் ஒவ்வொரு நாளும் விவேகம், விமோகம், அப்யாஸம், க்ரியை, கல்யாணம், அநவஸாதம், அநுத்தர்ஷம் என்று ஸ்ரீபாஷ்யத்திலே முதலில் மொழியப்பட்ட ஏழு ஸாதநங்களைக் கொண்டு மனத்தைப் பதம் செய்து அனுஷ்டிக்கப்பட வேண்டியதாயிற்றே (விவேகம்=சுத்தமான ஆஹாரத்தினால் பெறப்படும் சரீரசுத்தி; விமோகம்=காமங்களில் வீழ்ந்திராமை; அப்பியாஸம்=உபாஸிக்கப்படும் வஸ்துவை அடிக்கடி ஆராய்ந்து நினைத்தவண்ணமிருக்கை; க்ரியை=நித்யகர்மானுஷ்டானம்; கல்யாணம்=ஸத்யம்,

தயை, அஹிம்ஸை முதலியன; அநவஸாதம் = வருந்தாமை; அநுத்தர்ஷம் = மிக்க மகிழ்ச்சியுறாமை.) என்றவாறு.

ஸித்தாந்தமாவது-உலகின் ஸ்ருஷ்டியை யறிவிக்கும் ப்ரகரணங்களிலே (ஜகத்காரணமான ப்ரம்மத்தைச் சொல்லும்போது அவனால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படும் உலகம் இத்தகையதென்று தெரிவிக்குமிடங்களிலே) நாம ரூபங்களை நிரூபிப்பதை யோதும் வேதமே தேவதைகளைப் போன்றார்க்கு உடல் முதலியன உளவென்பதற்கு ப்ரமாணமாகிறது. நாமரூபவ்யாகரணமாவது ஒவ்வொரு ஜீவனுக்கும் உடலை யமைத்தலும் பெயர்வைத்தலும். மந்த்ரங்களிலும் அர்த்தவாதங்களிலும் இவ்விதமே உடல் முதலியன ஓதப்பட்டுள்ளன. மந்த்ரமானது அனுஷ்டிக்கும் கர்மாவைப் பற்றிய விஷயத்தை நினைப்பூட்டுவதற்கும், அர்த்தவாதமானது சிறப்பித்துக் கூறவுமே வந்ததாகிலும் அதற்காகவே (தேவதைகளின் உடல் முதலியவற்றை யறிவித்து, இத்தகைய தேவதைக்கு இத்தகைய கர்மாவை நாம் செய்கிறோமென்று இவற்றையும் விதிவாக்யத்தையும் சேர்த்து முதலிலாராய்ந்து அனுஷ்டிக்கும் போதும் நினைத்து அனுஷ்டிக்க வேண்டுமென்று நமக்குச் சொல்வதில் அவற்றிற்கு நோக்கானபடியாலே) உடல் முதலிய விஷயங்களிலேயும் அவற்றிற்குத் தாத்பர்யமுண்டாகையால் தேவதைகளுக்கு உடல் முதலியன ஸித்திக்கின்றன. உடல் முதலியன உளவென்பதைக் கொண்டு ஸ்தோத்ரம் செய்வதும் தெளிவிப்பதும் அவற்றை யிசையாதபோது எங்ஙனம் கூடும்? ஆகையால் உடலும் கருவிகளும் இருப்பதாலே அவர்களுக்கு உபாஸனத்தை யநுஷ்டிக்க அதிகாரமுண்டு என்றதாம். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ததுபர்யபி பாதராயண: ஸம்பவாத்—1-3-25

'ததுபரி அபி = மனிதருக்கு மேலான தேவாதிகளுக்கும் உபாஸனமுண்டு. (அல்லது) தத் = ப்ரம்மோபாஸன

மானது, உபரி அபி=மேலுள்ளார்க்கும் உண்டு. ஸம் பவாத்=கூடுமாகையால் என்பர்' பாதராயணர்.

தேவதைகளுக்கும் ப்ரம்மம், அதன் உபாஸனம் என்றவற்றைப் பற்றிய விசேஷங்களை யறிவதும், ப்ரம் மத்தை விரும்புவதும், அனுஷ்டிக்க வல்லமையும் கூடு மாகையால் அதிகாரமுண்டென்க. முன் ஜன்மத்தி லேற்பட்ட ஞானத்திற்கே அழிவு, (மறதி) இல்லையாகை யாலே தேவதைகளாயிருக்கும்போது அறிவுக்குக் குறை யில்லை. ஆத்யாத்மிகம், ஆதிதைவிகம், ஆதிபௌதிகம் என்ற மூவ்வகைத் தாபங்கள் அவர்களுக்கும் உளவாகை யாலும், அதனாலான வருத்தத்தோடு ப்ரம்மத்தின் பெரு மையும் அறியப்பட்டிருப்பதாலும் மோக்ஷத்தில் அபே க்ஷை யுண்டு. உலகஸ்ருஷ்டியை ஓதும் உபநிஷத்து முதலான வாக்யங்கள், மந்த்ரங்கள், அர்த்தவாதங்கள் இவற்றில் சொல்லியபடி உடல் முதலியன நன்குடைய வராகையால் உபாஸனத்தை யநுஷ்டிக்க வல்லமையு முண்டு. இவ்வாறு இந்த சாஸ்த்ரத்தை இயற்றும் பாதரா யணரின்கொள்கை. (பாதராயணர் எனத் தம் பெயரை யிட்டதால், உண்மையில் ஜைமினிக்கு தேவதைகளுக்கு உடல் முதலியன இல்லையென்ற கொள்கை இராவிடி னும், சில ரிஷிகள் அக்கொள்கை யுடையவரும் அப்போது இருந்தனர் என்பது குறிக்கப்பட்டதாம்) (25)

தேவதைகளுக்கு உடலை யிசைந்தால் வரும் சில குறை களைப் பூர்வபக்ஷி யெடுத்துக்காட்ட அவற்றை விலக்கு வதற்காக மேல் ஸூத்ரங்கள்—

விரோத: கர்மணி இதி சேத் ந அநேகப்ரதிபத்தே: தர்சநாத்—1-3-26.

(தேவாதிகளுக்கு உடல் முதலியன இசையப்பட்டால்) கர்மாவில் குறையுண்டாமென்னில், இல்லை. பலவற்றைக் கொள்வதைக் காண்பதால்.

உடல் முதலியவற்றை இசைந்தால் ஒரே காலத்தில் பல இடங்களில் யாகாதிகளை மனிதர் செய்யும்போது ஒரு தேவதை தன் உடலுடன் எல்லாவிடங்களிலும் ஒரே

ஸமயத்தில் ஸன்னிதானம் செய்யமாட்டாதாகையாலே அந்த அனுஷ்டானம் நடந்தேறாத படியாமெனில், அக் குறையில்லை. ஸௌபரி முதலிய ரிஷிகள் கூடத் தமது சக்தியைக் கொண்டு பல சரீரங்களையொரே காலத்தில் எடுத்துக்கொள்வது புராணாதிகளில் காணப்பெற்றுளதே.(26)

சப்த இதி சேத்-ந, அத: ப்ரபவாத் ப்ரத்யக்ஷாநுமாநாப்யாம். 1-3·27

வேதசப்தத்திற்குக் குறையுண்டாமென்னில், இல்லை. சப்தத்தினின்றே பிறந்திருப்பது ச்ருதிஸ்ம்ருதிகளாலறியப்பட்டதால்.

ஒரே தேவதை பல உடல்கள் எடுத்துக்கொண்டு ஒரே ஸமயம் பல இடங்களுக்கு ஸந்நிதானம் செய்யலாமாகையாலே கர்மாநுஷ்டானம் நன்கு நடந்தேறக் குறையில்லையானாலும் வேதத்திற்குக் குறை நேருகிறது. அவர்களுக்கு உடல் முதலானவற்றை இசைந்தால் உடல்கள் பல அவயவங்களைக்கொண்டு அமைந்திருப்பதாலே பிறப்பு அழிவு இரண்டையும் பெறுமாதலால் பிறப்பதற்கு முன்னும் அழிவுக்குப் பின்னும் உடல்கள் இல்லையாகையால் அப்போது வேதத்திலுள்ள இந்த்ராதி சப்தங்கள் பொருளற்றனவாகும். அந்த தோஷம் வாராமைக்காக அந்த சப்தமும் அப்போதில்லையெனில், வேதத்திற்கு அழிவை இசைந்ததாம். ஆகையால் இந்திராதி சப்தங்களுக்கு அநித்யமான உடல் உடைய வஸ்து பொருளாகா என்னில்-இக்குற்றமில்லை. ஏனெனில்-வேதத்திலுள்ள இந்திராதி சப்தங்களினின்றே இந்திராதி தேவதைகள் பிறக்கின்றனர். அதாவது-இந்திராதி சப்தங்கள் ஒவ்வொரு பதவியிலிருக்கும் தேவதைகளைக் குறிக்கின்றன. ஒரு இந்திரதேவதை போனபோது மற்றோர் இந்திரதேவதை வருகிறது. ஒருவன் போனபோது ஸ்ருஷ்டிப்பவன் வேத சப்தத்தை மனதில் வைத்து அதன் மூலம் இன்னதேவதை இவ்வுரு உள்ளவன் இந்த

கையவன் என்று அதன் சிறப்பெல்லாம் நினைத்து அந் கைய தேவதையை மீண்டும் ஸ்ருஷ்டி செய்கிறான். ஆகை யால் இந்த்ர என்ற சொல்லானது ஒரேஒரு புருஷனைச் சொல்வதன்று. தேவதத்தன் யஜ்ஞதத்தன் என்றாற் போன்று பிள்ளைகளுக்குப் பிதா முதலானோர் ஸங்கேத மாக வைக்கும் பெயர்கள் அந்தந்தப் பிள்ளையை மட்டும் கூறுவது போலன்று இந்திராதி சப்தங்கள் கூறுவது. மாடு, மனுஷ்யன் என்றாற் போன்ற சொற்கள் ஒரு மாட்டை யல்லது ஒரு மனுஷ்யனைச் சொல்வதன்றி பொதுவிலே எல்லா மாட்டிற்கும் பொதுவான, எல்லா மனிதற்கும் பொதுவான, இவ்வாறான உருவத்தைக் குறிப்பது போல் பல இந்திரர்களுக்குப் பொதுவான ஆகாரத்தைக் குறிப்பதாம் இந்த்ரசப்தம். ஆகையால் 'கோ' மனுஷ்யாதி சப்தங்கள் போலே இந்திராதி சப் தங்களும் நித்தியமான வேதத்தில் இருக்கத் தகும். ஒன்று அழிந்தாலும் அதைப்போன்றது மற்றொன்று வருமாகையாலே ப்ரவாஹநித்யமான வஸ்துக்களே வேத சப்தங்களால் சொல்லப் படுகின்றன. ஆகையால் அநே கம் இந்த்ராதிகள் இருப்பதால் வேதவாக்யம் அவர்களை யெப்போதும் கூறுவதில் குற்றமில்லை.

இவ்வாறு வேதத்திலுள்ள இந்த்ராதி சொற்களைக் கொண்டே மீண்டும் இந்த்ராதிகள் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படுகிறார் கள் என்பது எங்குநின்று அறியப்படுமெனில், வேதத் தினின்றும், ஸ்ம்ருதியினின்றுமே. அவ்வேதமும், 'வேதத்தினின்றே நாமரூபங்களை ப்ரஜைகளுக்குப் பதி யாயிருப்பவன் நிருமித்தான்; அவன் பூ: என்று மொழிந் தான், பூமியை ஸ்ருஷ்டித்தான்' என்பன போன்றவை. ஸ்ம்ருதியும், 'அவன் எல்லாவற்றின் தனிப் பெயர்களை யும் தனிச் செயல்களையும், தனியுருவங்களையும் வேதச் சொற்களைக் கொண்டே நிருமித்தான்' 'தேவதை முத லான ப்ராணிகளுக்குப் பெயரையும் உருவையும் செயல் களின் பலவித அமைப்பையும் வேதச் சொற்களி னின்றே அவன் செய்தான்' என்பன போன்றவையாம்.

ஆகிலும் வஸிஷ்டர், விச்வாமித்ரர் போன்ற ஒவ்வொரு காலத்தில் மட்டும் இருந்த பலரிஷிகளைச் சொல்வதாலும் அவர்களை மந்த்ரம் முதலானவற்றைச் செய்ததாகச் சொல்வதாலும் வேதம் நித்யமாகுமோ என்ன, இதற்கு விடை யளிக்கிறார்-

அத ஏவ ச நித்யத்வம் 1-3-28

முன் சொன்ன காரணத்தினாலேயும் அழிவற்றமை விதிக்கும். ப்ரஜைகளுக்குப் பதியாயிருப்பவன் வேதத்திலுள்ள சொல்லைக் கொண்டு அதன் பொருளின் நிலைமையை நினைத்து அவ்வவ்வுருவை நிருமிக்கிறானென்றதால், வஸிஷ்டவிச்வாமித்ராதிகள் மந்த்ராதிகளைச் செய்ததாக வேதம் ஓதினாலும் வேதம் நித்யமாயிருக்கக் குறையில்லை. ஏனெனில், பிரமன் தனது இரவு காலமாகிய நைமித்திகப்ரளயம் கழிந்தவாறே கல்பாரம்பத்திலே, 'மந்திரங்களைச் செய்தவரை வணிக்கவேண்டும்'. 'இது விச்வாமித்ரருடைய ஸூக்தம்' என்பன போன்ற வேத வாக்யங்களைக் கண்டு மந்த்ர ஸூக்தங்களுக்குக் கர்த்தர்களாகச் சில ரிஷிகளை ஸ்ருஷ்டிக்கவேண்டுமென்று முடிவு செய்து அத்தகைய வேத சப்தங்களைக் கொண்டே அந்த ரிஷிகளின் உருவம், ஒரு நாமமே அந்த வேத பாகங்களைக் காண அவர்களின் சக்தி, அந்தப் பதவிகளைப் பெற அவர்கள் செய்துள்ள புண்ணிய கர்மங்கள் எல்லாம் நினைத்து அதற்கு முன் அவற்றிற்குக் கர்த்தர்களாயிருந்த வஸிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகள் போன்ற வஸிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகளை நிருமிக்கிறான். அவர்களும் குருமுகமாக ஓதுவதின்றியே வேதத்தின் பாகமான அந்த மந்த்ராதிகளை ஸ்வரம் எழுத்து எல்லாம் பிழையற்றிருக்குமாறு படிக்கின்றனர். (இப்படி முன் இருந்து மறைந்த வேத பாகங்களை உலகுக்குத் தெரியுமாறு அவர்கள் ஒருவரிடமும் ஓதாமலே கண்டு ப்ரசாரம் செய்தல் பற்றி அவர்களை மந்திராதிகளைச் செய்பவராகச் சொல்வதே யல்லாது, அவர்கள் தாங்கள் புதிதாக நிர்மாணம்

செய்வதாலன்று. ஆகையால் காளிதாஸாதிகள் காவ்யங்களைச் செய்த வண்ணம் அவ்வேத பாகங்களை யவர்கள் செய்கிறார்களல்லர். வஸிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகளான பெயர்களும் ஒவ்வொரு குறிப்பிட்ட மனிதனுக்கு ஸங்கேதமாக ஏற்படுத்தப்பட்டவை யல்ல. இந்த்ராதி பதங்கள் போலே வஸிஷ்டாதி பதங்களும் அந்தந்தப் பதவி பெறுமவர்க்கு அநாதிகாலமாக ஏற்பட்ட பெயர்கள். அவர்கள் வெளியிடும் வேத பாகங்களும் அநாதிகள்) ஆகையால் வேதம் நித்யமென்பது பொருத்தம் பெறும்.

பிரமனும், அவற்கு முன்னுள்ள தத்துவங்களுமெல்லாம் ப்ரக்ருதியிலே லயித்தபோது அசேதநத்ரவயத்தின் பரிணாமங்களான சொற்கள் வடிவங்களான வேதங்களும் அழிந்து விடும்போது ப்ராக்ருதப்ரளயமாயிருக்க மீண்டும் ப்ராக்ருதஸ்ருஷ்டி செய்வது என்பது வேதாந்திகள் இசைந்த விஷயமாகையால் (பிரமனின் இராக்காலங்களிலே மற்றும் சிலரும் இருப்பதாலே வேதம் இருப்பதாயினும் மகாப்ரளயத்திலே எல்லாம் அழியவேண்டுமாகையால்) எங்ஙனே வேதம் நித்யமாகு மென்னில் சொல்லுகிறார்—

ஸமாந நாம ரூபத்வாத் ச ஆவ்ர்த்தௌ அபி அவிரோத: தர்சநாத் ஸ்ம்ருதேச்ச. 1-3-29.

அழிந்த பிறகு மீண்டும் ஸ்ருஷ்டி யென்ற மஹாகல்ப்பாரம்பத்திலும் முன் ஸ்ருஷ்டியிலிருந்தவற்றிற்கு ஒப்பான நாமங்களும் ரூபங்களுமே இருப்பதால் வேதம் நித்யமென்பதற்குக் குறையில்லை. அங்ஙனமே ச்ருதியும் ஸ்ம்ருதியுமுளவே.

ப்ரக்ருதியிலிருந்து ஸ்ருஷ்டியைத் தொடங்கும் காலத்திலும் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படும் வஸ்துக்களின் நாமரூபங்கள் முன் ஸ்ருஷ்டியிலிருந்த வஸ்துக்களின் நாமரூபங்களுக்கு ஒப்பானவையாகையாலே ஒரு குற்றமுமில்லை. ஆதி ஸ்ருஷ்டியிலும் பகவான் உலகின் முன் அமைப்பை நினைத்தே அவ்வாறே ஸ்ருஷ்டி செய்கிறார்.

வேதங்களையும் முன்ஸ்ருஷ்டியிலிருந்த வண்ண முறைப் படியே வெளியிட்டுப் பிரமனுக்கு அளிக்கிறார். முன் அமைப்பிலேயே ஸ்ருஷ்டிக்கிறாரென்பது எங்ஙனே அறியலாகுமெனில், வேதத்தினின்றும் ஸ்ம்ருதியினின்றும். "எல்லாம் வசமாகப் பெற்ற ஸ்ருஷ்டி கர்த்தா, உண்டாகும் உலகுக்குப் பகல் இரவுகளை ஏற்படுத்துகின்றவனாய் சூரியசந்திராதிகளை முன்போலவே நிருமித்தான். அந்தரிக்ஷத்தையும், ப்ருதிவியையும் ஸுவர்க்கத்தையும்" என்றும், "யாவனொருவன் பிரமனை முதன்முதல் நிருமிக்கிறான், அவனிடம் யாவனொருவன் வேதங்களையும் அனுப்புகிறான்" என்றுமுள வேதங்கள். ஸ்மிருதியும் "வஸந்தாதிருதுக்கள் மீண்டும் மீண்டும் வரும்போது பல வகையான அந்தந்த ருதுக்களின் குறிகள் அவ்வவையே காணக் கிடக்கின்றது போலவே யுகாரம்பங்களிலும் முன் யுகக்குறிகள் காணக் கிடக்கும்" என்றவாறு.

இவ்வளவால், (வேதம் நித்யமென்றால் அதனுள்ளிருக்கும் ஒவ்வோர் எழுத்தும் எக்காலத்திலும் அழியாமலே இருக்கிறதென்பது வேதாந்திகளின் கொள்கையன்று. அது மீமாம்ஸகரின் கொள்கை.) வேதம் நித்யமென்பதின் கருத்தாவது—முன்முன் வேதத்தையோதும் போது அதனுட்பட்ட அக்ஷரங்கள் எம்முறையிலே எவ்வாறு உச்சரிக்கப்பட்டிருந்தனவோ, அவற்றையெல்லாம் நினைத்து அம்முறையிலேயே மீண்டும் உச்சரிக்கப் படுகிறதென்பதே. பரம புருஷனும் தன் தன்மையையும், தனக்கு ஆராதனங்கள், அவற்றின் பலன்கள் இவற்றின் உண்மையையும் அறிவிக்குமதும் தன்னைப்போல் எப்போதுமுள்ளதுமான வேதத்தை முன்னிருந்த அக்ஷர முறைப்படியே நினைத்து வெளியிடுகிறான். (இந்த நிலை வேதம் தவிர வேறு நூல்களுக்கில்லை. எனவே இந்த்ராதிகளுக்கு உடல் முதலியன உளவென்று கொண்டதால் வேதம் நித்யமாயிருப்பதற்குத் தடையில்லை).

ஆகையால் மனிதர்க்குப் போலே தேவர் முதலானோர்க்கும் ப்ரம்ம வித்யையில் அதிகாரமுண்டென்பதில் குறையொன்றுமில்லை யென்க.

7. *Devatā—Adhikaraṇam.*

TADUPARI API BĀDARAYAṆA: SAMBHAVAT 1-3-25.

'*Upasana* may be performed by Beings even above men,' So says *Badarayana*—'because meditation is quite possible for them also'

It is said that the *Sāṣtra* about meditation applies to men. Then arises the question whether the *Dēvas*" are fit or not fit for performing meditation. The opponent says, "No; it is not possible for *Dēvas*." Indeed, he admits that it was already proved that by *Sāṣtra* even the settled things (*Siddha Vastu*) can be established and that hence it was demonstrated in the first *Adhikaraṇa*, that *Brahman* (a settled thing) can be established by *Vēdas*; also in the same manner, even in the case of *Dēvas*, *Vēdas* can furnish authority. In fact, the *Karma Kānda* mentions *Dēvas* and various sacrifices are prescribed to propitiate them.

However, queries the opponent, "What is the authority for ascribing to them bodies, organs, etc.?" and adds, "There is none, for, even *Meemāmsakas* say, "*Vigrahō Haviradānam Yugapat Karmasannidhi: Preeti: Phalapradānam cha Dēvatānam na Vidyatē.*" '*Dēvatas* have (1) no body, (2) no action such as of receiving the offerings; (3) and they cannot be present at all places at the same time when offerings are given (because this is not possible if there is a physical body), (4) nor are they pleased with such offerings and (5) do not grant the boons."

Further, the opponent continues, *Vēdas* are of three kinds: (1) *Vidhi*, (2) *Mantra*, (3) *Arthavāda*. *Vidhi* means Direction to do a thing, and injunction not to do a certain thing. *Mantra* means the words

to be uttered when the prescribed rule is being performed. And *Arthavāda* means words of praise in connection with the rites and ceremonies. True, in the *Mantras* and *Arthavādas*, it may look as if the *Dēvas* possess bodies and forms; but it is not so; because the words really are not intended for the sake of saying they have forms and bodies, but used only as a matter of praise etc. *Mantras* only remind us of the *Dieties* mentioned in the injunctions. Hence, the *Dēvas* cannot have bodies and are not qualified for *Upāsana*. *Upāsana* can be done only with a mind, pure. And purity is attained by seven kinds of exercise: *Vivēka, Vimōka, Abhyāsa, Kriyā, Kalyāṇa, Anavasāda* and *Anuddharsha.* (It is explained in *Sree Bhāshya Laghu Siddānta.*) Those are possible only to a person with a body. Since *Dēvas* have no body, they cannot be qualified to perform *Upāsanas.*

Answer: By the *Vedic* passages relating to the formation of names and forms, Dēvas are mentioned as being given such forms and bodies, such as, *Brahmā, Rudra,* and *Indra.* The very words of *Nāma Roopa Vyākaraṇa* import the existence of bodies to which names and forms are given. It is admitted that in *Mantras* and *Arthavādas* bodies are mentioned. Then there is no reason to say that they do not mean what they (Vedas) say. It may be that *Mantras* are meant to state clearly the things connected with the worship, and *Arthavādas* are meant to sing their praise. But in either case, unless the Names and Bodies specifically mentioned are accepted as existent, the object of *Mantra* and *Arthavada* can not be achieved. So *Dēvas* possess the necessary qualifications.

What are these qualifications? (1) Desire for the fruits, (2) the knowledge how to perform, (3) the capacity to perform. All these are present in *Dēvas* also. In the matter of *Brahmōpāsana* the *Dēvas* have the necessary knowledge, because, as a result of their previous *Karman*, their knowledge acquired in previous birth continue with them even in the birth as *Dēvas*. They undergo and have to undergo three kinds of sufferings, (*1*) *Adhi-Ātmika*. (2) *Adhi-Bautika*, (*3*) *Adhi-Daivika*. (The suffering arising out of the body or mind is *Adi-Ātmika*; that out of things around us is *Adi-Bautika* and that arising out of neither, but out of natural causes, such as lightning, cyclone etc. is *Adi-Daivika*). They possess also the knowledge of the virtues and qualities of *Brahman*; and they have also the longing for *Mōksha*. (25)

VIRODHA: KARMAṆI ITI CHĒT NA ANĒKA-PRATIPATTĒ: DARṢANĀT 1-3-26.

If it is contended that in this view an impossibility will arise in the matter of sacrifices, the answer is, No, because it is known that some persons do take many bodies at the same time.

Question: If bodies are ascribed to *Dēvas*, it comes to this: that they have to attend to receive the offerings at the sacrifices performed at the same time in many places. As this is an impossibility, simultaneous sacrifices at different places are impossible. And so the conclusion reached is, the opponent says, *Dēvas* have no bodies.

Answer: Assumption of many bodies at the same time by the same person is not impossible. As in the case of *Rshis* like *Saubhari*, *Devās* may be credited to have this power.

SABDĒ ITI CHĒT NA ATA: PRABHAVĀT PRATYKSHĀNUMĀNĀBHYĀM-1-3-27.

"If the contention is that this view leads to difficulty about *Vedas*, No; for, from *Veda*, comes creation. So it is declared by *Vedas* and *Smrtis*."

The question is this: it may be that the difficulty in respect of the action (being present at different places at the same time) is answered; but another difficulty is that if we accept the view of *Devas*' having bodies, then in the absence of *Devas* before their acquiring bodies and after having left them, the words of *Vēdas* relating to them will become meaningless. When *Vēdas*, for instance, say that "*Indra: Vajram Udayachchat*" (Indra took up thunderbolt), this can be said only when *Indra* is born and not before. Before and after the life of *Indra* etc. the words like "*Indra*" etc. in the *Vēdas* which are of eternal standing become meaningless. *Vēdas* are *Anadi* or timeless. But the above contention will lead to the position that *Vēdas* came into existence only after *Indra* etc. came into being.

Answer: There are a number of *Indras* etc. If one goes, another is created by *Brahma* in accordance with the vedic description. So Indra-hood is permanent as in the case of men and animals referred to in the *Vēdas*. What is really referred to here is, not this man or that animal, but the general class of men and animals. No particular man like *Dēvadatta* etc., is mentioned. Like a potter manufacturiug a pot in accordance with the figures and sizes of pots already in existence, *Bramha* creates *Indra* etc. in accordance with the status etc. described by the words of the

Vēdas. This is clear from the passage, "*Bramha* created forms, good and bad, by following the words of the *Vēdas.*" Again it is said, "He uttered the word "Bhoo" and created the Earth."

Smṛtis also say the same thing "*Brahma* created from the words of *Vedas* Names and Forms, and prescribed the various actions of Beings, and of *Devas* (27)

ATA ĒVA CHA NITYATWAM 1-3-28.

" For the same reason, the finality (of *Veda* is established)."

Question is raised again: " Whatever may be said of *Devas*, the *Vedas* speak of *Ṛshis*; and the *Ṛshis* are said to have given expression to the sayings in *Vēdas.* If *Vēdas* like *Arthavādas* have to be accepted as authoritative, it follows that *Vedas* are not *Timeless* (*Nitya*). For example, the *ṣruits* say (*Mantra Kṛtō Vṛṇeete*) "He invokes the persons who made the *Mantras*", (*Viṣvāmitrasya Sooktam Bhavati*), "These are the holy words of *Viṣwāmitra*)".

Answer: The same answer holds good. *Vasishṭhahood* and *viswamitrahood* are permanent and there are many of them created by *Brahma* after consulting *Vedas*. He endows souls, who have acquired merit by performing good *Karman* with *Vasishṭhahood* etc., having all the powers etc. appertaining to that post. Hence, in each *Kalpa*, *Bramhā* makes them do the same *Vēda-Prachara* as their predecessors in office did in the previous *Kalpa*. They are not the authors of the *Mantras*. They only give expression to the *Vedas* already in existence. Hence the passages relating to them also are eternal.

The only difference between ordinary people and the *Ṛshis* is that these learn portions of *Vēdas* by study and meditation, while the *Ṛshis*, because of their superior merit, perceive them by themselves. So they are called *Mantrakṛts* and so on.

Then the question is raised—while in the case of *Meemāmsakas* who do not accept Creation or Destruction of the worlds, the *Vēdas* may be said to be *Nitya* (Timeless), in the case of *Vedāntins* who accept Creation and *Pralaya* (Flood), the same is not possible, because, at the Floods, all the manifestations of *Moola Prakṛti* are destroyed and even *Brahmā* the creator of *Vasishṭha* etc. is destroyed—*Vēdās* also are destroyed; and at the next creation a new *Vēda* is to be created. This is answered by the following *Sootra*:

SAMĀNANĀMAROOPATWĀT CHA ĀVṚTTAW API AVIRODHŌ DARŞANĀT SMṚTĒ: CHA 1-3-29.

" Even at the recreation of the Worlds, there is no difficulty, because the *Names* and Forms of things (including Vedas) are really similar to those before. This is proved by *Srutis* and *Smrtis*"

Even at the beginning of each Creation, God remembers the Forms, Names etc. of the things as they were before, and creates them as well as the *Vēdas* in the same Form etc. as they were, and gives them to *Brahmā*. This is clear by authorities, from *Şrutis* and *Smṛtis*. The following *Şrutis* say so: " The creator created Sun and Moon in order to bring about Day and Night and this for the welfare of the world, and created the Worlds, Heaven, Earth etc. " " The Creator creates *Brahmā* first and gives him the *Vēdas*.

Now from the *Smṛtis*: *Vishnu-Purāṇa* says: Just as in every season of the year, the products of the season arise in a cycle, in all *Yugas*, *Kalpas*, etc. the same things are created as in the previous ones. "What is meant by saying that the *Vedas* exist ever without perishing is that the *Vedas* now recited and studied are like those studied and recited before, and God remembers and teaches the *Vedas* as they were. Vedas are eternal as God Himself and describes Him, His forms, the mode of worship and the fruit derived from such worship.

Thus, the Eternity of *Vedas* is not affected by accepting the view of possession of bodies by *Devas*. Hence, no objection to their qualification to do *Upasana*. (29)

---

(४) मध्वधिकरणम्

मध्वादिष्वसंभवादनधिकारं जैमिनिः । १ । ३ । ३० ॥

छान्दोग्ये "असौ वा आदित्यो देवमधु" इत्युपक्रम्य "तद्यत् प्रथमममृतं तद्वसव उपजीवन्ति" इत्युक्त्वा, "स य एतदेवममृतं वेद, वसूनामेवैको भूत्वाऽग्निनैव मुखेनैतदेवामृतं दृष्ट्वा तृप्यति" इत्यादिना ऋग्यजुस्सामादिवेदोदितकर्मसम्पाद्यरसाधारतया मधुमयस्यादित्यस्य पूर्वदक्षिणपश्चिमोत्तरोर्ध्वांशान् वसुरुद्रादित्यमरुत्साध्यनाम्नां देवगणानां भोग्यत्वेनाभिधाय, तैर्भुज्यमानाकारेणादित्यांशान् उपास्यान् उपदिश्य, तानेवाऽऽदित्यांशान् तथाभूतान् प्राप्यान् उपदिशति । एवमादिषूपासनेषु वस्वादित्यादीनामधिकारोऽस्ति, न वेति संशयः । नास्त्यधिकार इति पूर्वः पक्षः, वस्वादीनामुपास्यान्तर्गतत्वेन कर्मकर्तृभावविरोधात्, प्राप्यस्य वसुत्वादेः प्राप्तत्वाच्च । राद्धान्तस्तु—ब्रह्म एव तदवस्थस्योपास्यत्वात् वस्वादीनां सतां स्वावस्थब्रह्मानुसन्धानाविरोधात्, कल्पान्तरे वसुत्वादेः प्राप्यत्वाविरोधाच्च वस्वादीनामधिकारः सम्भवति—इति ।

सूत्रार्थस्तु—मधुविद्यादिषु वस्वादीनामनधिकारं जैमिनिर्मन्यते, असम्भवात् वस्वादीनामेवोपास्यानामुपासकत्वासम्भवात्, वसुत्वादेः प्राप्तत्वादेव प्राप्यत्वासम्भवाच्च ॥ ३० ॥

ज्योतिषि भावाच्च । १ । ३ । ३१ ॥

"तं देवा ज्योतिषां ज्योतिरायुर्होपासतेऽमृतम्" इति ज्योतिषि परस्मिन् ब्रह्मणि देवमनुष्ययोरधिकारसाधारण्ये सत्यपि, 'ज्योतिषां ज्योतिः परं ब्रह्म देवा उपासते' इति विशेषवचनं वस्वादीनां कर्मकर्तृभावविरोधात् तेषु तेषामनधिकारं द्योतयति। देवाः इति सामान्यवचनञ्च वस्वादिविशेषविषयमित्यवगम्यते, अन्येषामविरोधात् ॥ ३१ ॥

भावं तु बादरायणोऽस्ति हि । ३ । १ । ३२ ॥

तुशब्दः पक्षं व्यावर्तयति। वस्वादीनां मधुविद्यादिष्वधिकारसद्भावं भगवान् बादरायणो मन्यते। अस्ति हि वस्वादीनामेवोपास्यत्वं प्राप्यत्वञ्च। इदानीं वसूनामेव सतां कल्पान्तरे वसुत्वस्य प्राप्यत्वसंभवात् प्राप्यत्वं सम्भवति। स्वात्मनां ब्रह्मभावानुसन्धानसम्भवादुपास्यत्वञ्च सम्भवति। "य एतामेवं ब्रह्मोपनिषदं वेद" इति हि कृत्स्नाया मधुविद्यायाः ब्रह्मविद्यात्वमवगम्यते। ॥ ३२ ॥

इति मध्वधिकरणम् ॥ ८ ॥

மத்வதிகரணம். (8)

[ப்ரம்மவித்யையில் தேவர் முதலானோர்க்கும் அதிகாரமுண்டென்று நிரூபிக்கப்பெற்றது. சிற்சில தேவதைகளை யுபாஸிப்பதாகத் தோற்றும் சிற்சில உபாஸனங்களிலே அந்தந்த தேவதைகளுக்கு அதிகாரமுண்டா இல்லையா என்பது இனி விசாரிக்கபடுகிறது.]

சாந்தோக்யத்தில் மதுவித்யை யென ஒரு வித்யை யுண்டு. அதில் 'உயரவுள்ள ஆதித்ய (சூரிய) னே

தேவதைகளுக்குத் தேனும்.' எனத் தொடங்கி, 'அங்குள்ள அம்ருதம் யாதொன்று, அதனை வஸுக்களென்ற தேவதைகள் உண்கிறார்கள்' என்று கூறி, 'யாவனொருவன் இவ்வாறு இவ்வம்ருதத்தை உபாஸிக்கின்றான், அவன் வஸுக்களில் ஒருவனாகி அக்னியை முகமாகக் கொண்டு இவ்வம்ருதத்தைக் கண்டு த்ருப்தியடைகிறான்' என்றது முதலான வாக்யங்களாலே ர்க்கு, யஜுஸ், ஸாமம் அதர்வவேதம், இதிஹாஸபுராணம் என்பவற்றில் விதிக்கப்பட்ட கர்மங்கள் மூலம் சேகரிக்கப்பட்ட ரஸங்களுக்கு ஆதாரமாய்த் தேனாகவே யிருக்கும் ஆதித்தியனுடைய கிழக்கு, தெற்கு, மேற்கு, வடக்கு, மேற்புறம் இவற்றின் அடைவாக முன் சொல்லப்பட்டுள்ள அமிருத பாகங்களை முறையே வஸுக்கள், ருத்ரர்கள், ஆதித்யர்கள், மருத்துக்கள், ஸாத்யர்கள் என்ற தேவகணங்கள் புஜிப்பதாகப்பணித்து, அவர்கள் உண்பதாக ஆதித்யனின் அம்சங்களை உபாஸிக்க வேண்டுமென்று உபதேசித்து, அவ்வம்சங்களே பிறகு அடையப்படுமென்றும் அறிவிக்கப்பட்டுள்ளது. இத்தகையை உபாஸனங்களில் வஸு, ஆதித்யன் முதலானோர்க்கு அதிகாரம் உண்டா, இல்லையா யென ஸம்சயம். வஸு முதலானோர் உபாஸிக்கப்படுகிறவரிற் சேர்ந்தவராகையாலே, உபாஸிக்கிறவனும் உபாஸிக்கப்படுகிறவனும் வெவ்வேறா யிருக்கவேண்டுமாகையாலே தன்னைத் தானே தொழுவது கூடாதாகையாலும் இவ் வித்யையினால் பெறப்படும் பலனான வஸ்வாதி பதவியை ஏற்கனவே யடைந்திருப்பதாலும் அதிகாரமில்லை யென்பது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது-இங்கு வஸ்வாதிகளை மட்டும் உபாஸிப்பதில்லை. வஸு முதலானோர்க்கு அந்தர்யாமியான ப்ரம்மத்திற்கே உபாஸனை. வஸு முதலானோர் தங்களுக்கு அந்தர்யாமியான ப்ரம்மத்தை உபாஸிப்பதில் குற்றமொன்று மில்லை. ஏற்கனவே வஸு பதம் பெற்றிருந்தாலும் மீண்டு மொரு முறை வஸுபதவி வேண்டுமென்று கேட்பதும் கூடும். (அப் பலனை யனுப

வித்துத் பிறகு மோக்ஷமும் பலனுகப் பெறப்படுவதும் இங்கே ஒதப்பட்டுள்ளது) ஆகையால் அவர்களுக்கும் அவற்றில் அதிகாரமுண்டு.

ஸூத்ரார்த்தமாவது-முதலிரண்டு ஸூத்ரங்கள் பூர்வபக்ஷத்தைச் சொல்லும்; மூன்ருவது ஸித்தாந்தத்தை.

மத்வாதிஷ்வஸம்பவாத்அநதிகாரம் ஜைமிநி: 1 3-30.

மதுவித்யை முதலான வற்றிலும் தேவதைகள் சிலருக்கு அதிகாரமில்லை யென்றனர் ஜைமினி முனிவர். உபாஸிக்கப்படுகிறவரே உபாஸிக்கிறவராகக் கூடாமையாலும், வஸ்வாதி பதவிகள் பெறப்பட்டுவிட்டதால் பெறப்படக் கூடியனவல்ல வாகையாலும். (30)

ஜ்யோதிஷி பாவாச்ச. 1-3-31.

ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே தேவதைகளின் உபாஸனம் கூறப்பட்டிருப்பதாலும்.

" ஜ்யோதிஸ்ஸுக்களுக்கெல்லாம் ஜ்யோதிஸ்ஸும் ப்ராணனுமான அழிவற்ற அந்தப் ப்ரமாத்மாவை தேவதைகள் உபாஸிக்கின்றனர்" என்ற வாக்யத்திலே தேவதைகளைத் தனியே குறிப்பிட்டதேன்? ப்ரம்மோபாஸன மென்பது தேவர்களுக்கும் மனிதர்களுக்கும் பொதுவாயிருக்க தேவதைகளைச் சிறப்பாகக் கூறினது, 'சில உபாஸனம் தேவதைகளுக்குக் கூடுவதாகிறதில்லை; தங்களையே தாங்கள் உபாஸிக் கூடாமையால்' என்பதை யறிவிக்கிறது. இங்குள்ள **தேவா:** என்கிற சொல் வஸ்வாதி தேவதைகளை மட்டும் கூறும். ஆக வஸ்வாதிகள் அந்த ப்ரமத்தை யுபாஸிப்பர்; மதுவித்யாதிகளில் அவருக்கு அதிகாரமில்லை யென்றபடி. வஸ்வாதிகள் நீங்கலாக வேறு தேவைவதைகள் மதுவித்யையைச் செய்வதில் குற்றமொன்றுமில்லை.

பாவம் து பாதராயண: அஸ்தி ஹி 1-3-32.

உண்டென்பதை பாதராயணர் சொல்லுகின்றனர்; உளதாகையால்.

'து' என்ற சொல் பூர்வ பக்ஷத்தை தள்ளுவதைக் குறிக்கும். வஸ்வாதிகளுக்கு மதுவித்யையில் அதிகார மிருப்பதை பாதராயண முனிவர் சொல்லுகிறார். வஸ்வாதிகளுக்கு வஸ்வாத்யுபாஸனமும் அப்பலனை அடைவதும் பொருந்துமாகையால். இப்போது வஸுவாயிருப்பவர் மறு கல்பத்திலும் (வஸுவாயிருக்க விரும்பலாமாகையால்) வஸுபதமும் அடையப்படக் கூடியதாம். தன்னை மட்டும் உபாஸிப்பதன்றித் தனக்கு அந்தர்யாமியான பிரம்மத்தை உபாஸிப்பதும் கூடும். 'யாவனொருவன் இந்த ப்ரம்ம வித்யையை யறிகிறான்' என்றதினின்று முழு மதுவித்யையும் ப்ரம்மவித்யை யென்றதும் அறியலாகிறது. (32)

---

8. *Madhvadhikaraṇam*.

By the previous *Sootras*, it has been established that *Dȩvatas* possess bodies and are entitled and qualified for *Upāsanā*. Next; the opponent now points out that in respect of some *Upāsanas*, the *Dȩvatas* are not so qualified. This is considered in this *Adhikaraṇa* :

MADHWĀDISHU ASAMBHAVĀT ANADHIKĀRAM JAIMINI : 1-3-39.

"Jaimini says that in respect of *Madhu Vidya* and the like, they (the Devas) are not qualified because it is not compatible."

JYŌTISHI BHĀVĀT CHA 1-3-31

Since the contemplation (*by Devas*) is in respect of *Brahman*.

The query is this : The contemplation here (*in Madhu Vidyā*) is in respect of *Dȩvatās*, etc., and not of *Brahman*; and the dieties can contemplate on *Brahman* only as stated below : "*Dȩvas* contemplate on that *Effulgence* which brightens other Lights and

gives them the power to light up." It is to be noticed that the reason why *Dēvas* only are mentioned here while *Dēvas* and men are equally qualified for such contemplations, is to show the distinction that *Dēvas* are qualified only for *Brahmōpāsana*. Hence, the opponent says that *Madhu Vidyā* being a *Dēvatāntara Vidyā* (meditation upon deities other than Brahman) is not one to be performed by these deities.

The answer is in the next *Sootra*:

BHĀVAM TU BĀDARĀYAṆA: ASTI HI 1-3-32.

—" *Badarayana* says that it is to be performed by them (*Dēvas*) as what is required for it exists in them"

In *Chandōgya* in the passage beginning with "*Asaw Vai Ādityō Dēvamadhu*," which means, "*Sooryamaṇḍala*, the abode of Sun, is enjoyable by *Dēvas* as honey. The essences of *Ṛch*, *Yajus*, *Sama*, *Atharva* Vedas and *Itihasa-Purāṇa* are collected as honey on all the sides of *Sooryamaṇḍala*, East, South, West, North and above. The five *Gaṇas*, i. e. *Vasu*, *Rudra Āditya*, *Marut* and *Sadhya* live by enjoying these honies respectively. Whoever performs the *Upāsanā* of the Sun as such honey so enjoyed becomes each of the *Gaṇas* (one by one) and thus enjoys the honey."

The passage relating to the above contains this also:--" *Vasus* enjoy the first of the honies, i.e., of the *Ṛgvēda*. Whoever contemplates as above, he becomes one of the *Vasus* and gets satisfaction by seeing that honey through the eye of *Agni*." From this, the opponent argues that the result of contemplation is said to be that the contemplator becomes a *Vasu*. Hence, it follows that the *Dēvatās* who are

already *Vasus* need not perform *upāsana*, since a person cannot contemplate on himself. So *Vasus* are not qualified to perform the *Madhu-upāsana;* same argument in the cases of other *Dēvatas* like *Rudra* *Āditya* etc.

Answer: The words *Vasu*, *Rudra*, *Āditya* do not mean merely the *Dēvatās* mentioned, but the *Brahman* the indweller in them. The contemplation of indwelling *Brahman* is not improper. As regards the fruit or gain to be secured, since the *Dēvatas* also are desirous of *Mōksha*, the final release, the *Upāsanā* may be performed by them also. As regards the doubt as to how it is possible for them to desire to become Vasu, etc., it is quite easy to conceive that they may desire for the same place for some time longer or in the next *Kalpa*. That the *Madhu Vidyā* is *Brahmōpāsana* and that the Mōksha is the desired end are clear from the passages: "Whoever practises *Brahmōpāsanā*, has no Rising or Setting (no birth or death). To him it is always bright as day (i.e.) He is omnisent." (32)

(9) अपशूद्राधिकरणम्

शुगस्य तदनादरश्रवणात् तदाद्रवणात् सूच्यते हि । १ । ३ । ३३ ॥

ब्रह्मविद्यायां शूद्रस्याप्यधिकारोऽस्ति नेति संशयः। अस्तीति पूर्वः पक्षः, अर्थित्वसामर्थ्यसम्भवात्, शूद्रस्यानग्निविद्यत्वेऽपि मनोवृत्तिमात्रत्वादुपासनस्य सम्भवति हि सामर्थ्यम् । ब्रह्मस्वरूपतदुपासनप्रकारज्ञानञ्च इतिहासपुराणश्रवणदेव निष्पद्यते । अस्ति हि शूद्रस्यापि इतिहासपुराणश्रवणानुज्ञा, " श्रावयेच्चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मणमग्रतः " इति । तथा तत्रैव विदुरादीनां ब्रह्मनिष्ठत्वं दृश्यते । उपनिषत्स्वपि "आजहारेमाः शूद्रानेनैव

मुखेनालपयिष्यथाः" इति शूद्रशब्देनामन्त्र्य ब्रह्मविद्योपदेशदर्शनाच्छूद्रस्यापीहाधिकारः सूच्यते। राद्धान्तस्तु — उपासनस्य मनोवृत्तिमात्रत्वेऽप्यनधीतवेदस्य शूद्रस्य उपासनोपायभूतज्ञानासम्भवात् न सामर्थ्यसंभवः। कर्मविधिवदुपासनाविधयोऽपि त्रैवर्णिकविषयाध्ययनगृहीतस्वाध्यायोत्पन्नज्ञानमेवोपायतया स्वीकुर्वते। इतिहासादयोऽपि स्वाध्यायसिद्धमेव ज्ञानमुपबृंहयन्तीति ततोऽपि नास्य ज्ञानलाभः। श्रवणानुज्ञा तु पापक्षयादिफला। विदुरादीनां तु भवान्तरवासनया ज्ञानलाभाद् ब्रह्मनिष्ठत्वम्। शूद्रेत्यामन्त्रणमपि न चतुर्थवर्णत्वेन, अपितु ब्रह्मविद्यावैकल्याच्छुगस्य संजातेति। अतो न शूद्रस्याधिकारः। सूत्रार्थस्तु—ब्रह्मविद्यावैकल्येन हंसोक्तानादरवाक्यश्रवणात् तदैवाचार्यं प्रति आद्रवणाच्चाचार्येण तस्य शुश्रूषोर्विद्याऽलाभकृता शुक् सूच्यते। हिशब्दो हेतौ। यस्मादस्य शुक् सूच्यते, अतः शोचनाच्छूद्र इति कृत्वा आचार्यो रैक्वो जानश्रुतिं शूद्रेत्यमन्त्रयते; न जातियोगेनेत्यर्थः ॥३३॥

क्षत्रियत्वगतेश्च ।१।३।३४॥

अस्य शुश्रूषोः क्षत्रियत्वावगतेश्च न जातियोगेन शूद्रेत्यामन्त्रणम्; प्रकरणप्रक्रमे हि "बहुदायी" इत्यादिना दानपतित्वबहुतरपक्वान्नदायित्वक्षत्तृप्रेषणबहुग्रामादिप्रदानैरस्य जानश्रुतेः शुश्रूषोः क्षत्रियत्वं प्रतीतम् ॥३४॥

उत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् ।१।३।३५॥

उपरिष्टाच्चास्यां विद्यायां ब्राह्मणक्षत्रिययोरेवान्वयो दृश्यते-"अथ ह शौनकं च कापेयमभिप्रतारिणञ्च" इत्यादिना। अभिप्रतारी हि चैत्ररथः क्षत्रियः। अभिप्रतारिणश्चैत्ररथत्वं च कापेयसाहचर्याल्लिङ्गादवगम्यते। प्रकरणान्तरे हि कापेयसहचारिणः चैत्ररथत्वं क्षत्रियत्वञ्चावगतम्, "एतेन वै चैत्ररथं कापेया अयाजयन्" इति, "तस्माच्चैत्ररथो नामैकः क्षत्रपतिरजायत" इति च। अतोऽस्यां विद्यायामन्वितो ब्राह्मणादितरो जानश्रुतिरपि क्षत्रियो भवितुमर्हति ॥३५॥

संस्कारपरामर्शात् तदभावाभिलापाच्च ।१।३।३६॥

विद्योपदेशे, "उप त्वा नेष्ये" इत्युपनयनसंस्कारपरामर्शात्, शूद्रस्य तदभाववचनाच्चानधिकारः। "न शूद्रे पातकं किञ्चिन्न च संस्कार-मर्हति" इति हि निषिध्यते ॥३६॥

तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः ।१।३।३७॥

"नैतदब्राह्मणो विवक्तुमर्हति। समिधं सौम्याहर" इति शुश्रूषोर्जाबालस्य शूद्रत्वाभावनिश्चय एवोपदेशे प्रवृत्तेर्नाधिकारः ॥३७॥

श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् ।१।३।३८॥

शूद्रस्य श्रवणाध्ययनादीनि हि प्रतिषिध्यन्ते, "तस्माच्छूद्रसमीपे नाध्येतव्यम्" इति। अनुपश्रृण्वतोऽध्ययनादिर्न संभवति ॥३८॥

स्मृतेश्च ।१।३।३९॥

स्मर्यते च शूद्रस्य वेदश्रवणादौ दण्डः, "अथ हास्य वेदमुपश्रृण्वतः त्रपुजतुभ्यां श्रोत्रप्रतिपूरणम्, उदाहरणे जिह्वाच्छेदो धारणे शरीरभेदः" इति ॥३९॥

इति अपशूद्राधिकरणम् ॥ ९ ॥

('மநுஷ்யாதிகாரத்வாத்' என்றும் மனிதரல்லா தார்க்கும் அதிகாரமுண்டெனப்பட்டது. மனிதரிலும் சிலர்க்கில்லை யென்ன மேலதிகரணம்.)

அபசூத்ராதிகரணம். (9)

ப்ரம்ம வித்யையில் சூத்ரனுக்கு அதிகாரமுண்டா, இல்லையா என ஸம்சயம். உண்டென்பது பூர்வபக்ஷம்;

மோக்ஷத்தில் அபேக்ஷையும், அநுஷ்டிக்க யோக்யதையு மிருப்பதே காரணம். சூத்ரனுக்கு வேதத்தில் அதிகார மில்லை யாகையாலே வேதத்திற் சொன்ன யாகாதி களைச் செய்வதற்காம் வைதிகாக்னியுமில்லை, ஓதிப்பெறப் படும் வித்யையு மில்லையென்று பூர்வமீமாம்ஸையிலேயே முடிவு செய்யப்பட்டுள்ளது உண்மை. ஆயினும் ப்ரம்ம வித்யை யென்பது மனத்தின் வ்யாபாரமான த்யானம் மட்டுமே யாகையாலே சரீரத்தில் வர்ண வைஷம்ய மிருந்தாலும் மனது சிறந்த வகையிலிருக்கக் கூடுமாகை யால் அநுஷ்டிக்க ஸாமர்த்தியம் இருக்கக்கூடுமே, அதற் கு ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தைப் பற்றியும், அதன் உபாஸனம் இவ்வாறென்றும் அறிவு வேண்டியதுதான். அவ்வறிவு இதிஹாஸ புராணங்கள் வாயிலாகப் பெறப்படும். சூத்ர னுக்கும் இதிஹாஸ புராணங்களைக் கேட்பதற்கு அநு மதியானது, "ப்ராம்மணனை முன்னிட்டுக் கொண்டு நான்கு வர்ணத்தாரையும் கேட்கச் செய்யலாம்" என்ற ஸ்ம்ருதியினால் விளங்கும். அந்தப் பாரதத்திலேயே விதுரர் முதலான சூத்ரர்கள் ப்ரம்மோபாஸநத்தி லிழிந் திருக்கை காணலாகிறது. உபநிஷத்திலும், சாந்தோக் யத்திலே, "சூத்ரனே! பசு முதலியவற்றைக் கொணர்ந் தாயே. இம்முகத்தினாலே நீ என்னை உபதேசிக்கச் செய்து கொண்டாய்" என்றுரைக்வர் சூத்ரா! என்றழைத்து வித்யோபதேசம் செய்தது கண்கூடு. அதனால் சூத்ர னுக்கு அதிகாரமிங்கு அறியப்படும்.

ஸித்தாந்தமாவது—உபாஸனையென்பது மனோவ்யா பாரம்தான். (சூத்ரனுக்குச் சிறந்த மனம் இருக்கத் தகுமென்பதில் ஐயமில்லை) ஆகிலும் வேதமே ஓத அதி காரம் பெறாத சூத்ரனுக்கு உபாஸநத்திற்கு வேண்டு மான அறிவுக்கு இடமில்லை யாகையால் யோக்யதை யில்லை. யாகாதிகளில் ஏன் சூத்ரன் இழிதல் கூடாது? வேதத்திலுள்ள யாகாதிகளைப் பற்றிய விதிகள் வேத விதியைப் பின்பற்றி அத்யயனத்திலிறங்கும் ப்ராம்மண

க்ஷத்ரிய வைச்யர்களாம் த்ரைவர்ணிகர்கள் அறிவுடன் இருப்பதால் அவர்களைப் பற்றியே பிறந்தனவாகின்றன. அத்தகைய அதிகாரிகள் கிடைத்திருப்பதால் புதிதாகச் சிலரை அறிவு பெறுவித்து அநுஷ்டிக்கத் தூண்டு மளவுக்கு அவ்விதிகள் ப்ரவர்த்திக்கக் காரணமில்லை. ஆகையால் சூத்ரர்களுக்கு வேதம் ஓதுவதற்கு விதியில்லா மையால் அவர்களை யாகாதிகளுக்கு அதிகாரிகளாகக் கொள்ளலாகாது. இது பூர்வ மீமாம்ஸையின் முடிவு. அவ்வாறே உபநிஷத்திலுள்ள உபாஸநாவிதிகளும் அவற்றை ஓதி வித்யையைப் பெற்றுள்ள த்ரைவர்ணிகர் மட்டிலே முடியுமேயன்றி சூத்ரர்களிடம் ப்ரவர்த்திக்க நியாயமில்லை. இதிஹாஸாதிகளாலே அறிவு பெற்ற வரையும் கொள்ளலாமேயென்னில், இதிஹாஸாதிகள் வேதாங்கங்களாய் வேதத்திற்கு உபப்ரும்ஹணங்கள்-அதாவது-வேதத்தினால் வந்த அறிவை விசதமாக்குவதே அவற்றின் செயல். வேதத்தினால் அறிவு த்ரைவர்ணி கர்க்கேயுண்டு. சூத்ரர்களுக்கும் இதிஹாஸாதிகளைக் கேட்க அனுமதி செய்யப்பட்டிருக்கிறதென் எனில், அது பாபம் போக்குவதற்காகவாம்; வேறு பலனுக்காகவு மாம். விதுராதிகள் ப்ரம்ம நிஷ்டராயிருந்தமை யெங்ஙன மென்னில், அவர்கள் இந்த ஜன்மத்தில் ஓதியோ, ஓதாமலோ முதன் முதல் உபாஸனத்தில் இழிந்தாரல்லர். முன்பிறப்பில் பெற்ற உபாஸன வாஸனையாலே ஒருவர் மூலமின்றியே நினைவுபெற்று ப்ரமம நிஷ்டரானார். இனி, உபநிஷத்தில் சூத்ரா! என்று விளித்திருப்பதொன்றே முக்கியமாய் இந்த அதிகரணத்தில் தெளிவுபடுத்த வேண்டிய விஷயம். இங்கு சூத்ரா! எனவிளித்தது அவன் நான்காம் வர்ணத்தைச் சார்ந்தவனென்பதாலல்ல. பின் என்னவெனில். ப்ரம்ம வித்யையைச் பெறாத குறைவால் அவனுக்கு சோகம் பிறந்தது பற்றியே. ஆகையால் (ஒரு ப்ரமாணமுமில்லாதது பற்றி) சூத்ரனுக்கு அதிகாரம் இல்லை. ஸூத்ரார்த்தமாவது—

சுக் அஸ்ய ததநாதரச்ரவணாத் ததாத்ரவணாத் ஸூச்யதே ஹி. 1-3-33.

ஹம்ஸங்களின் அநாதரமான பேச்சைக் கேட்டதால், அப்போதே ஆசார்யனைக் குறித்து ஓடினதால் ஆசார்யனால் அறியப்பட்ட அவனுடைய சோகமானது சூத்ரா! என்ற விளிச்சொல்லால் தெரிவிக்கப்படுகிறதே.

அநாதரமாகப் பேசினது அவனுக்கு ப்ரம்ம வித்யை நிராமையாலே. சுக்=சோகம் உள்ளவன் சூத்ரன் என்று காரணப் பெயராக்கி இங்கே ரைக்வர் ஜாநச்ருதியை 'சூத்ர' என்றார். இடுகுறிப்பெயரன்று இங்கு இது. (33)

க்ஷத்ரியத்வகதேச்ச. 1-3-34.

க்ஷத்ரிய ஜாதியென்றறியப்படுகையாலும்.

வித்யைக் கேட்க அவா கொண்ட இந்த ஜாநச்ருதியானவன் க்ஷத்ரியனென அறியப்படுவதாலும் சூத்ர! என விளித்தது சூத்ர ஜாதியைப் பற்றியன்று. இந்த வித்யையின் உபாக்கியானத்தின் தொடக்கத்திலே, 'வெகு வஸ்துக்களை யளிப்பவன்' என்றது முதலிய சொற்களால் கொடையாளியாதல், மிகப்பலவான சமைத்த அன்னங்களை யளித்தல், க்ஷத்தா என்னும் ஜாதியிலிருக்குமொருவனை ஏவுதல், வெகு க்ராமங்களை தானம் செய்தல் என்பவற்றால், கேட்க விரும்பி வந்த இந்த ஜாநச்ருதி க்ஷத்ரியனென்பது ஊஹிக்கப்படும்.

உத்தரத்ர சைத்ரரதேந லிங்காத். 1-3-35.

மேற்பாகத்தில் அறிகுறியால் சைத்ரரதனுமிருப்பவனைக் கொண்டும்.

ரைக்வர் ஜாநச்ருதிக்கு ஸம்வர்க்கவித்யையை யுபதேசிக்கும் பாகத்திலே மேலே, "உண்ண உட்கார்ந்திருக்கும் காபேயனை சௌநகனையும் காக்ஷஸேநியான அபிப்ரதாரியையும் ப்ரம்மசாரி யொருவன் பிக்ஷை கேட்டான்" என்றவிடத்தில் சொல்லப்பட்ட அபிப்ரதாரி என்

பவன் க்ஷத்ரியன் சைத்ரதன் என்பது காபேயனோடு சேர்ந்திருப்பதால் தெரியவருகிறது. வேறிடத்தில் காபேயனோடு சேர்ந்தவன் க்ஷத்ரியனென்றும் சைத்ரரதன் என்றும் அறிந்துள்ளோம். "சைத்ரரதனைக் கொண்டு இந்த யாகத்தைக் காபேயர் நடத்தி வைத்தார்கள்" என்றும், "அதனல் சைத்ரரதிகளிலொருவன் க்ஷத்ரியருக்குப் பதியானன்" என்றும் வாக்யங்கள் உள. ஆகையால் இந்த வித்யாஸந்தர்ப்பத்தில் மேலுள்ள இருவரில் ஒருவர் ப்ராம்மணர், மற்றொருவர் க்ஷத்ரியர் என்பது திடமாகையால் முன்பாகத்திலும் ரைக்வர், ஜாநச்ருதி யென்ற இருவரிலே ரைக்வர் ப்ராம்மணரானபடியாலே வேறொருவரான ஜாநச்ருதி யென்பவர் க்ஷத்ரியராயிருத்தல் தகும்.

ஸம்ஸ்கார பராமர்சாத் ததபாவாபிலாபாச்ச. 1 3-36.

(வித்யையை யுபதேசிக்குமிடத்தில்) உபநயநஸம்ஸ்காரத்தைக் குறிப்பதாலும், சூத்ரனுக்கு அதில்லை யென்று சொல்லியிருப்பதாலும்.

"உனக்கு உபநயநம் செய்வேனுக" என்று வித்யோபதேசத்திற்கு முன்னே உபநயநம் செய்வதறிவிக்கப்பட்டிருக்கிறது. "சூத்ரனிடம் பாதகமொன்றுமில்லை. அவன் ஸம்ஸ்காரத்திற்குத் தகுதியுள்ளவனல்லன்" என்று சூத்ரனுக்கு உபநயந ஸம்ஸ்காரத்தையும் இல்லை யென்கிறது. (ஆக வித்யை யேது ?).

ததபாவநிர்த்தாரணே ச ப்ரவ்ருத்தே: 1-3-37.

சூத்ர னல்லனெனத் தெளிந்தே ப்ரவர்த்திப்பதாலும்.

"அப்ராம்மணன் இவ்விதம் விலக்ஷணமாகச் சொல்லத் தகுதியுடையனுகான். ஸோமயாகம் செய்யத் தகுதியுடையனே! ஸமித்தைக் கொண்டுவா" என்று பணிவிடை செய்து கற்க விரும்பின ஜாபாலனுக்கு சூத்ரனல்லனென்ற நிர்த்தாரணையின்மேலே உபதேசத்திலிழிந்ததால் சூத்ரனுக்கு வித்யையி லதிகாரமில்லையாம். (37)

ச்ரவணாத்யயநார்த்தப்ரதிஷேதாத். 1-3-38.

வேதத்தைக் கேட்பது, ஓதுவது, அதன் பொருளான யஜ்ஞாதிகள் எல்லாம் சூத்ரனுக்குக் கூடா என்று வசனமிருப்பதாலும்.

'ஆகையால் சூத்ரனுக்கு அருகில் அத்யயனம் செய்தலாகாது' என்றாற்போன்ற வசனங்கள் உளவே.

9. *Apaṣoodradhikaraṇam.*

ṢUK ASYA TADANĀDARA ṢRAVAṆAT TADĀDRAVAṆAT SOOCHYATĒ HI. 1-3-33.

"Because of the overhearing of the casual speech of (swans) and his hurrying up (to Raikwa Rshi) sorrow of Janasruti is disclosed (So the word Soodra means 'sorrowful')"

Having disposed off the question, as to whether the *Dēvatas* are qualified for this *Upasana*, the next question is raised by the opponent, as to whether this *Upasana* is open to all Human Beings including *Ṣoodras*. "True, in the Poorva Mimamsa, it has been already laid down that *Ṣoodras* are not qualified to perform the *Vēdic* rites. Here the topic is discussed in connection not with *Vedic* rites, but with *Bhakti* or *Upasana*. The reason for their exclusion from *Vedic* rites is this. Vedic rites require *Agni* (Sacrificial Fire) and *Vidya* of *Vēdas*. *Agni* is available for the three *Varṇas* only, according to *Vēdas*; and *Vēda-Adhyayana* is also confined to them. Hence, the *Ṣoodras* are not entitled to perform *Yagñas* as they have to be performed with sacrificial Fire and the chanting of *Vēdas*. But here in the case of *Bhakti* the argument is—As *Upasana* involves nothing more than mental contemplations, such *Upasana* is open to them also. As the

Ṣoodras also desire Eternal Happiness and have the ability to do *Upāsana* why not *Upasana* be open to them ?"

The opponent goes on: It is said, 'how can they perform something laid down in *Vēdas* when they cannot study *Vēdas*.'—The answer is they can get all the informations from *Itihāsas* and *Purāṇas* which are certainly open to them to hear and read. For, it is laid down: "All the four *Varṇas* may be taught *Itihāsas* and *Purāṇas* keeping a Brahmin in front." Even in the *Purāṇas* it is found that *Vidura* (not quite a Brahmin) and others like him practised *Brahmōpāsana*. Even in the *Upanishad Samvarga Vidyā* there is one instance where a *Ṣoodra* was taught *Brahma Vidyā*: "Oh *Ṣoodra*! you have brought me all these things; with these ingredients you will make me instruct you."

Answer: The *Sootra* refers here to the narrative of the Swan and *Jānaṣruti* which is as follows:—
"*Jānaṣruti* was a generous man, gave with free hand and fed all who went to his place. One night a swarm of swans flew over his head and one of them comparing him with *Raikwa* spoke disrespectfully of *Jānaṣruti*. He overheard this and at once hurried to find out the residence of *Raikwa Ṛshi*, approached him with presents, and requested him to instruct him (*in Brahma Vidya*). Having begun to instruct him *Raikwa* addressed the distressed *Jānaṣruti* as stated above. The word '*Ṣoodra*' there used in addressing him means nothing more than that he was distressed, i.e., in grief for want of knowledge of *Brahman*; so it does not mean that he belonged to the fourth *Varṇa*.

So the Vadic passage is no authority for the view that *Ṣoodra* is entitled to *Vēdic Bhakti Yōga*. Though *Bahkti* is a sort of mental contemplation, yet a *Ṣoodra*, because of his want of qualifications to study *Vēdas* or for *Vēdic* knowledge, cannot perform the *Bhakti* according to Vedic injunctions, as in the case of *Vēdic* sacrifices. The injunctions for *Vēdic Bhakti Yōga* apply only to persons who are qualified for studying *Vēdas*. *Itihāsas* and *Purāṇas* are only *Vēdangas* and are intended to explain clearly the *Vēdas* to the *Vedic* students qualified for *Vedic* study. Only in the *Vēdas* are found the injunctions and not in the *Vēdangas*. Why then, it may be asked, the *Ṣoodras* are permitted to hear *Itihāsapurāṇas* at all. They are so allowed only to make themselves purified by that knowledge.

As to illustrations about *Vidura* and others, there were peculiar circumstances in those cases. *Vidura*, because of his previous virtuous actions, continued to retain and remembered the *Brahma Vidyā* he had already acquired in the previous births. There is no place or question of his studying *Vēdas* in this birth as *Ṣoodra* and of his beginning the *Bhaktiyōga* only with the help of *Purāṇic* knowledge.

KHATRIYATVA GATĒ: CHA 1-3-34.

"Because also *Janasruti* was known a *Kshatriya* (not a *Soodra*.)

In the narrative, in summaning *Janaṣruti*, anxious to learn (*Brahma Vidyā*) the word *Ṣoodra* is used not to denote his caste. For, by th word *Bahudayi* etc.,he is said to be a free and generous giver. He is also said to have distributed cooked food, and sent a *Kshatṛ* to

seek *Raikwa* (*Kshatṛ* is a servant under *Kshatriya*). He *is* also said to have gifted a number of villages. All these prove clearly that he was a king, i.e,, a *Kshatriya*. Hence the word *Ṣoodra* does not mean caste *Ṣoodra*, but "sorrowful".

UTTARATRA CHAITRARATHĒNA LINGĀT. *1-3-35.*

"Also because of the reference to *Chaitraratha* in the latter portion of this *Vidya*, *Chaitraratha* beeing determined as *Kshatriya*, by some peculiar features."

From the later portion of this *Vidya*, two persons are referred to; it is clearly seen there that one of them was a Brahmin and the other a *Kshatriya*. Hence one of the persons referred to in the earlier passages also must be a Brahmin and the other a *Kshatriya*. The later passages referred to are: " When *Kāpēya*, son of *Ṣaunaka*, and *Abhipratārin* (*Kakshasēna's* son) were being served (with food) came a *Bṛahmacharin* begging food."

Of these, *Kāpēya* was a *Purōhita* Brahmin who was the perceptor of *Chitraratha Rajan* as may be gleaned from the text (elsewhere) "*Ētēna Vai Chaitrāratham Kāpēyā: Ayājayan*"—"*Kāpēya* made *Chaitraratha* perform sacrifices."

This Chaitraratha was a king as seen from, "*Tasmāt Chaitrarathō Nāma Ēka: Kshatrapati: Ajāyata.*" "Therefore *Chitraratha* became *Kshatrapati*." From this it follows that there was some close connection between *Kāpēya* and *Chaitraratha* (descendent of the Kshatriya family of *Chitraratha*). Therefore the person named *Abipratārin* who took food with

Kāpēya as stated in this *Vidya* should be a *Chaitraratha*, a *Kshatriya*. That the connection was between a Brahmin and *Kshatriya* in the later passage is thus clear. Hence, (in the present case also) the *Jānasruti* must be a *Kshatriya*, the other being a Brahmin."

SAMSKĀRA PARĀMARṢĀT TADABHĀVA-ABHILĀPĀT CHA. 1-33-36.

"Because a *Samskara* (*Upanayana*) is ordained at the time of *Brahma-Vidya* instruction and this *Samskara* is prohibited for a *Soodra*.

At the time of beginning of the *Brahma-instruction*, the instructor says, "*Upa Tvā Neshyē*"-I will invest you with *Upanayana*." Again there is the passage (from *Manu Smṛti*) "*Soodra* does not incur sin for want of *Upanayana* and he is not fit for it either."

TADABHĀVANIRDHĀRAṆĒ CHA PRAVṚTTE: 1-3-37.

"Also because of the *Pravrtti* (the beginning of instruction) after ascertaining his not being a *Soodra*).

The passage relied on is from *Chāndōgya* and is as follows: "*Na Ētat Abrāhmaṇō Vivaktum Arhati Samidham Sowmya Āhara.*"

The reference is to the narrative of *Jābala* and *Gautama* of *Haridrumat* family. When *Satyakāma* (*Jābala*) approached *Gautama* for *Brahma Vidya*, he asked him what was his *Gōtra*. He replied he did not know but he knew only that he was the son of *Jabāla* (his mother). *Gautama* concluded and told *Jābāla* that he must be a Brahmin because such a truthful speech cannot be expected from a person not Brahmin, Then he commanded him to bring sacred twigs

Thus it is to be inferred that a *Ṣoodra* is not entitled for *Brahma-Vidyā*.

"ṢRAVAṆA-ADHYAYANA-ARTHA-PRATISHĒDHĀT. 1-3-38.

"Bacause *Soodra* is prohibited by *Srutis* from hearing *Vedas* or investigating their meaning and getting the fruits through them."

The passage referred to is: *"Tasmāt Ṣoodra-Sameepē Na Adhyētavyam"*—"Hence do not recite *Vēdas* in the proximity of *Soodras*."

SMṚTE : CHA 1-3-39.

"Because of the *Smṛti* also."

Even the *Smṛtis* ordain punishment for *Ṣoodras* hearing the recitation of *Vēdas*, etc., "If a *Ṣoodra* hears *Vēdas* (reads or recites) the ears of the hearer should be filled with hot lead and sealing wax. If he recited *Vēdas*, his tongue must be cut. If he tries to repeat the recitations to keep it steadily in heart, his body must be cut." So *Ṣoodra* is not entitled or qualified for *Brahmōpāsana*.

So it should be concluded that *Janaṣruti* could not be a *Soodra*, but he was a *Kshatriya* according to the references.

६. प्रमिताधिकरणशेषः

प्रासङ्गिकं परिसमाप्य प्रकृतं परिसमापयति—

कम्पनात् । १।३।४०॥

अङ्गुष्ठप्रमितप्रकरणमध्ये, 'यदिदं किञ्च जगत् सर्वं प्राण एजति निःसृतम् । महद्भयं वज्रमुद्यतम्", "भयादस्याग्निस्तपति" इत्यादौ प्राण-

शब्दनिर्दिष्टाङ्गुष्ठप्रमितजनितभयनिमित्तादग्निवायुसूर्यप्रभृतिकृत्स्नजगत्कम्पना - च्छ्रूयमाणादङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मैवेति निश्चीयते ॥४०॥

ज्योतिर्दर्शनात् ।१।३।४१॥

अस्मिन्नेव प्रकरणे तत्सम्बन्धितया, "न तत्र सूर्यो भाति" इत्यारभ्य "तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" इति छादकस्यानवधिकातिशयस्य भाश्शब्दाभिहितस्य ब्रह्मभूतस्य परस्य ज्योतिषो दर्शनाच्च अङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मा ॥४१॥

इति प्रमिताधिकरणशेषः ॥ ६ ॥

இவ்வாறு மூன்றதிகரணங்களாலே மனிதர்க்கு மேலான தேவதைகளுக்கும் எல்லா ப்ரம்மவித்யைகளிலும் அதிகாரமுண்டென்றும், மனிதரிலும் த்ரைவர்ணிகரல்லாதார்க்கில்லையென்றும் தெரிவிக்கப்பட்டது. ஆக தேவதைகளும் மனிதராயிருக்கும்போதே வேதம் ஓதுவதால்ஓதுபவர் மனிதரெனவைத்து மனிதரைப்பற்றி வந்த வேதம் மனிதரின் ஹ்ருதயம் கட்டைவிரலளவானதாலே அங்குள்ள பரமாத்மாவை அங்குஷ்டமாத்ரனென்றதாகையால் வேறு ப்ராணிகளிடத்தில் வேறுவகையான அளவிருப்பினும் குற்றமில்லையென்று ப்ரமிதாதிகரணத்தில் இரண்டாம் ஸூத்ரத்தின் பொருள் விரிவாக உரைக்கப்பெற்றது. இனி அவ்வங்குஷ்டமாத்ரன் பரமாத்மாவேயன்றி ஜீவனல்லன் என்பதற்கு மீண்டும் இரண்டு காரணங்களைக் காண்பிக்க இரண்டு ஸூத்ரங்கள்—

கம்பநாத். 1-3-40.

"ஒன்று விடாமல் உலகு முழுவதும் ப்ராணனென்ற பரமாத்மாவினிடத்தில் இருந்துகொண்டே அங்குநின்று வெளிவந்திருந்ததே, ஓங்கின வஜ்ரத்தினின்றுபோல்

அவனிடத்தினின்றே மிக்க அச்சத்தால் நடுக்க முற்றுளதே", "அவனிடம் பயப்பட்டு தவறிப்பதென்று தன் தொழிலை அக்னி செய்கிறான்" என்றாற்போன்ற வாக்யங்களிலே ப்ராணசப்தத்தினால் சொல்லப்பட்ட அங்குஷ்டமாத்ரனால் உண்டு பண்ணப்பட்ட பயம் காரணமாகப் பிறந்ததான அக்நி வாயு சூர்யன் முதலான முழுவதின் நடுக்கம் ஓதப்பட்டுள்ளதைக் கொண்டும் அங்குஷ்டவளவுற்றவன் பரமாத்மாவென அறுதியிடப்படும். (40)

ஜ்யோதிர் தர்சநாத் 1-3-41.

மிக்க ஒளியை யறிவித்ததாலும்—

அங்குஷ்டமாத்ரனைச் சொல்லுமிடத்திலேயே, "அவனருகில் சூரியனும் ஒளிபெறான்" என்று தொடங்கி, "அவனது ஒளியினாலேயே இதெல்லாம் ஒளிபெற்றுளது" என்று எல்லாவற்றையும் மறைக்கின்றதும் உயர்வற உபாந்தமுமான பரப்ரம்மத்தின் ஒளியை 'பாஸ' என்ற சொல்லால் சொல்லியிருப்பதாலும் அங்குஷ்டமாத்ரன் பரமாத்மாவே. (41)

Pramita Adhikaraṇa—Continued

The previous three *Adhikarṇas* are merely interludes. Now, we continue in the next two *Sootras*, the old investigation—(of *Angustha Mātra*,one confined to the size of a thumb) which was begun in the *Sootra 1-3-23.*

KAMPANĀT 1-3-40

"Because of trembling mentioned."

In the middle of the *Upanishad* relating to *Angushta Mātra,* it is said, "The world sprung from *Praṇa* (*Paramātman*) trembles with fear of *Praṇa* as of the terrible *Vajrāyudha* uplifted. Again, "On account of

fear from Him, *Vayu*, *Sun*, *Indra*, *Agni*, etc., perform their duties. "From these it is clear that what is stated to be of the size of a Thumb must be *Paramatman.*

JYOTIR DARSANAT. 1-3-41.

"Because mentioning some of effulgence."

Next to the passage above quoted occurs the following: "In His presence, the sun shines not, the Sun's light is from Him" etc Since *Argushta-Matra Purusha* has such a Brightness so as even to outshine the Sun, He must be *Paramatman*, not *Jeeva*.

(10) अर्थान्तरत्वाधिकरणम् ।

आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् । १ । ३ । ४२ ॥

छान्दोग्ये "आकाशो ह वै नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म तदमृतं स आत्मा" इत्यत्राकाशशब्दनिर्दिष्टः किं मुक्तात्मा ?, उत परमात्मा—इति संशयः । मुक्त इति पूर्वः पक्षः, "धूत्वा शरीरमकृतं कृतात्मा ब्रह्मलोकमभिसम्भवामि" इति मुक्तस्यानन्तरप्रकृतत्वात् । राद्धान्तस्तु "नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा" इति स्वयमस्पृष्टनामरूपतया नामरूपयोर्निर्वोढृत्वेन श्रूयमाणोऽयमाकाशो बद्धमुक्तोभयावस्थात् प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरत्वात् परमात्मैव । सूत्रार्थस्तु—आकाशः परमात्मा, तस्य नामरूपयोर्निर्वोढृत्वतदस्पर्शलक्षणार्थान्तरत्वव्यपदेशात्; प्रत्यगात्मनोऽप्यर्थान्तरभूत एव नामरूपयोर्निर्वोढा । बद्धावस्थस्तावन्नामरूपाभ्यां स्पृष्टस्तत्परवशश्चेति न निर्वोढा; मुक्तस्यापि जगद्व्यापाररहितत्वान्न निर्वोढृत्वम् । आदिशब्देन निरुपाधिकब्रह्मत्वामृतत्वात्मत्वादीनि गृह्यन्ते; तानि निरुपाधिकानि मुक्तस्यापि न सम्भवन्ति ॥४२॥

ननु तत्त्वमस्यादिनैक्यव्यपदेशात्, "नेह नानाऽस्ति" इति भेदप्रतिषेधाच्च न प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतः परमात्मेत्याशङ्क्याह—

सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन ।१।३।४३॥

'व्यपदेशात्' इति वर्तते । "प्राज्ञेनाऽऽत्मना सम्परिष्वक्तः" "प्राज्ञेनाऽऽत्मनाऽन्वारूढः" इति सुषुप्त्युत्क्रान्त्योः लुप्तसकलविशेषविज्ञानात् प्रत्यगात्मनस्तदानीमेव सर्वज्ञतया भेदव्यपदेशात् प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूत एव परमात्मा ॥ ४३ ॥

पत्यादिशब्देभ्यः । १ । ३ ४४ ॥

परिष्वञ्जके प्राज्ञे श्रूयमाणेभ्यः पत्यादिशब्देभ्यश्चायं प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतः परमात्मा, "सर्वस्याधिपतिः सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादौ। ऐक्योपदेशभेदप्रतिषेधौ तु ब्रह्मकार्यत्वनिबन्धनाविति "तज्जलानिति—सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इत्यादिश्रुतिभिरेव व्यक्तौ ॥ ४४ ॥

इति अर्थान्तरत्वाधिकरणम् ॥ १० ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमास्याध्यायस्य

तृतीयः पादः ॥ ३ ॥

அர்த்தாந்தரத்வாதிகரணம். (10)

[தஹராதிகரணத்திலே அல்பப பரிமாண ப்ரஸ்தாவம் ஏற்பட்டதாலே அதனின்று அங்குஷ்ட மாத்ர விசாரம் பிறந்தது இதுவரை வளர்ந்து முடிந்தது. இனி தஹர வித்யையில் முதலிலுள்ள ஆகாச சப்தம் பரமாத்மாவைச் சொல்வதாலும் அதன் பிறகு ஜீவாத்மாவைப் பற்றிய ப்ரஜாபதி வாக்கியத்தின் மேலுள்ள ஆகாச சப்தம் முக்த ஜீவனைச் சொல்லு மென்ற கேள்வியை மறுக்க மேலதிகரணம். ஆக தஹராதிகரணத்தோடு இதற்கு ஸங்கதியாம். இனி, ஜீவனிடத்தில் ப்ரஸித்த

மான அங்குஷ்ட மாத்ர பதத்தை வாக்யாதி ஸ்வாரஸ்யத்தாலே ஜீவவிஷயமாகக் கொள்ளாமல் ப்ரமிதாதிகரணத்திலே பரமாத்ம விஷயமாகக் கொள்வதுபோல் ஆகாச பதத்தையும் பரமாத்ம விஷயமாகக் கொள்ளாமல் பூர்வ வாக்ய ஸ்வாரஸ்யத்தாலே ஜீவவிஷயமாகக் கொள்ள வேண்டுமென்ற கேள்வி யென்னவுமாம். 'ஜ்யோதிர் தர்சநாத்' என்று ஒளியைச் சொன்ன பிறகு ஆகாசதே என்று ஒளியைச் சொல்லும் ஆகாச பதத்தில் விசாரம் பிறக்கிற தென்னவுமாம். ஸ்வவாக்ய ஸ்வாரஸ்யத்தாலே பரமாத்மாவே என்றும் வைத்து ப்ரமிதாதிகரணத்தோடே ஸங்கதியுமாம்.

சாந்தோக்யத்திலே, "ஆகாசமன்றோ நாமரூபங்களை நிர்வஹிக்கும். அது ப்ரம்மம், அது அம்ருதம், அது ஆத்மா" என்ற வாக்கியத்திலே ஆகாசமெனப்பட்டது முக்த ஜீவனா, பரமாத்மாவா என ஸம்சயம். முக்தனென்று பூர்வபக்ஷமாம். இதற்கு முன்னே, "உடலை உதறிவிட்டுக் க்ருதார்த்தனாய் ஒருவராலும் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படாது எப்போதுமுள்ள ப்ரம்மலோகம் செல்லுகிறேன்" என்று முக்தாதமாவே மொழியப் பெற்றுளானாகையால்.

ஸித்தாந்தமாவது-ஆகாச சப்தமுள்ள வாக்யத்திற்கு, நாமரூபங்களை நன்றாக வஹித்தவன் நாமரூபங்களை விட்டிருக்கிறவன் என்ற பொருள் பொருந்தாது. நிர்வஹிதா என்பதற்கு நிச்சேஷமாக (முழுதும்) வஹித்தவன் என்ற பொருளை விட, நிர்வஹிக்கிறவன், நடத்துகிறவன் என்ற பொருளே ஸ்வரஸமானது. பரமாத்மா ஜீவனைப் போல் கர்ம மடியாக நாமரூபங்களுக் குட்படுகிறானல்லனாகையாலே அவற்றை விட்டிருக்கிறானென்பது நன்கு பொருந்தும். ஆகையால் பத்தன் முக்தனென்ற இருவகை ஜீவனினும் வேறான பரமாத்மாவே ஆகாசம். (முன் வாக்யத்திலே பரமாத்மாவின் ப்ரஸ்தாவம் இல்லாவிட்டாலென்ன? அன்றி, 'ப்ரம்மலோகம்' என்று பரமாத்மாவிற்கும் ப்ரஸ்தாவம் அங்கு உளதே.) ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஆகாச: அர்த்தாந்தரத்வாதி வ்யபதேசாத் 1-3-42.

ஆகாசம் பரமாத்மாவே (முக்தஜீவனல்ல), ஜீவனை விட வேறான தன்மை முதலிய ஓதப்பட்டதால்.

ஜீவனுக்கு நாமரூபங்களை நிர்வஹிப்பவ னென்றால் ஜீவனைவிட வேறானவனென்றபடிதானே. நாமரூபங்கள் ஒரு காலுமில்லாதவன் என்ற தன்மையும் ஜீவனைக் காட்டிலும் வேறானமையேயாம். பத்த ஜீவனுக்கு நாமரூபங்களை நீக்கியிருக்கக் கூடுவதில்லை, முக்தனுக்கும் நாமரூப நிர்வாஹம் கூடாதென ஜகத் வ்யாபாராதிகரணத்தில் ஸித்தமே. அன்றி, ப்ரம்மம் எனாற் போன்ற இடுகுறிப் பெயர்களும் உள. சிறந்த தன்மையில் அவற்றின் பொருள்கள் ஜீவனுக்குப் பொருந்தா. (42)

'ஜீவனும் ப்ரம்மமும் ஒன்று', 'அனேகம் வஸ்து இல்லை' யென்று அத்வைதமதத்தைச் சொல்லி த்வைதத்தைத் தகர்ந்திருப்பதால் ஜீவாத்மாவுக்கு மேற்பட பரமாத்மாவுண்டோ என்று கேள்வி பிறக்க மறுமொழி சொல்லும் ஸூத்ரங்கள் இரண்டு.

ஸுஷுப்த்யுத்க்ராந்த்யோ: பேதேந. 1-3-43.

உறக்கத்திலும், உடலை விட்டுப்போமிடத்திலும் வேறென விளக்கி யிருப்பதால்.

முன் ஸூத்ரத்தினின்று 'வ்யபதேசாத்' என்ற சொல்லைச் சேர்த்துக் கொள்க. "ப்ராஜ்ஞனான பரமாத்மாவினால் தழுவப்பட்டவனாய்" என்றும், 'ப்ராஜ்ஞனான பரமாத்மாவினால் தொடரப்படும்" என்றும் உறக்கத்திலும் உடலினின்று புறப்பட்டிருக்கும் போதும் எல்லாவறிவுமின்றியிருக்கும் ஜீவாத்மாவைக் காட்டிலும் அப்பொழுதே ப்ராஜ்ஞனான பரமாத்மாவிற்கு வேறானமை விளக்கப்பட்டுள்ளதே.

பத்யாதி சப்தேப்ய: 1-3-44.

ஜீவனைத் தழுவும் ப்ராஜ்ஞன் விஷயமான, 'எல்லோர்க்கும் இறைவன், எல்லாம் வசப்படுத்தினவன்,

எல்லாம் நியமிக்கின்றவன்' என்ற வாக்யத்திலே ஜீவனைக் காட்டிலும் வேறாக, பதி முதலான சொற்களைக் கொண்டும் சொல்லப்பட்டுளான். ஒன்று என்று அத்வைதமாகப் பேசினது கார்யமும் காரணமும் ஒன்றென்ற கொள்கையைக் கொண்டாம். அதனாலேயே, அநேகம் இல்லை என்று த்வைதத்தைத் தள்ளினதுமாம். "ப்ரம்மத்தினின்று பிறவி, பிழைத்தல், அழிதல் பெறுவதாலே இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமே" என்றன்றோ வேதங்கள் விரித்துரைக்கின்றன. (44)

ஸ்ரீ பகவத் ராமானுஜர் அருளிச் செய்த
வேதாந்த தீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில்
முதல் அத்தியாயம் மூன்றும் பாதம் முற்றும்.

சுபமஸ்து.

Arthāntaratwa-Adhikaraṇam. 10.

ĀKĀṢ: ARTHĀNTARATWĀDIVYAPADEṢĀT.
1-3-42.

"Akasa is *Paramatman* because of the difference etc. mentioned.,'

In *Chāndōgya* occurs the passage, *"Akāṣō Ha Vai Nāma Roopayō: Niravahitā — Tat Brahma; Tat Amṛtam; Sa Ātmā."* The question is whether *Ākāṣa* here is *Mukta Jeeva* (Released *Jeeva*) or *Brahman*. Opponent says it is *Mukta Jeeva*, because in the passage previous to the above, the *Jeeva* is mentioned as the principal, "After shaking off this body I shall enter the uncreated *Brahma Lōka*." Therefore, it is argued, in the above passage, *Ākāṣa* must mean only *Jeeva*. From the very words of the passage quoted above, it is clear that a *Mukta Ātman* is referred to as *Ākāṣa*, because, he has been bearing Names and Forms and he is free of them. This bearing Names and Forms and giving them up are attributes of *Jeeva* only.

Answer: The word "*Nirvahitā*" means not bearing", but one who directs, i.e., *Ākāṣa* is stated here not as a bearer but as Director of Names and Forms and as not affected by them. Hence *Ākāṣa* is *Paramātman*. *Jeevātman* cannot become a Director, because even in his released stage, he has no function in the matter of Creation. "The words *Brahma*, *Amṛta* and *Ātmā* are appropriate only when applied to *Paramātman*.

The next question raised is that *Jeeva* is not other than *Brahman*, because the *Vēdas* say: "*Tat Twam Asi*." "*Nēha Nānā Asti* "Thou art that," "There is no many."

This is answered by the *Sootras* following:

SUSHUPTI-UTKRĀNTYŌ: BHĒDĒNA. 1-3-43.

Because in the state of sleep and in going away (from the body) distinctiveness is mentioned.

(Note: The word *upadēṣāt* in the previous passage is to be understood as used here.) There are two *Sootras* one of which relates to deep sleep and the other to death. The first says that *Jeeva* is embraced by *Prāgña Ātman* in deep sleep, and the other states that *Jeeva* is taken by *Prāgṇa* when he dies. It follows from the above that there are two *Ātmans*, one is embraced, while other embracer etc. One is *agña*= an ignorant person, while other *Prāgña*, all-knowing person. Hence *Jeeva* and *Paramātman* cannot be one.

PATYĀDIṢABDĒBHYA: 1-3-44.

"From the word *Pati*, etc. also, *Paramatman is distinct from Jeeva.*"

"Saravasyādhipati:, Saravasya Vaṣee, Saravasya Eeṣāna:—" All these passages describe him as the Lord of all the Controller of all, and the Ruler of All. Hence, *Jeeva* is distinct from *Brahman*.

The unity spoken of *Tat Twam Asi* is to be understood as indicating the cause and effect and not identity. This point is described in a passage, " *Sarvam Khalu Idam Brahma*" in the first *Adhikarana* of the 2nd *Pada*. Regarding the passage, "*Neha Nanasti* etc.: as all these (*Chetana* and *Achetana*) become adjuncts to him, and have no independant existance, it may be properly said, "there is no "Many". Thus *Akaṣa* is *Brahman* and not even the released soil.

Thus ends Third *Pada*.

प्रथमाध्याये चतुर्थः पादः

(1) आनुमानिकाधिकरणम्

आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्तगृहीतेर्दर्शयति च । १ । ४ । १ ॥

कठवल्लीषु " इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसश्च परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः । महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः । पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः: " इत्यत्र किं साङ्ख्योक्तं पधानमव्यक्तशब्दाभिधेयम्, उत नेति संशयः । प्रधानमिति पूर्वः पक्षः; " महतः परम् " इत्यादितत्तन्त्रप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञानात् , "पुरुषान्न परं किञ्चित् " इति पञ्चविंशकपुरुषातिरिक्ततत्त्वनिषेधाच्च । राद्धान्तस्तु-नाव्यक्तशब्देन प्रधानमिह गृह्यते, पूर्वत्र 'आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव च' इत्यादिना उपासनानिर्वृत्तये वश्येन्द्रियत्वापादनाय, ये आत्म-शरीरबुद्धिमनइन्द्रियविषयाः, रथिरथसारथिप्रग्रहहयगोचरत्वेन रूपिताः तेषु वशीकार्यत्वे पराः, "इन्द्रियेभ्यः पराः" इत्यादिनोच्यन्ते; तत्र चेन्द्रियादयः स्वशब्देनैव गृह्यन्ते। रथत्वेन रूपितं शरीरमिहाव्यक्तशब्देन गृह्यन

इति नेह तत्तन्त्रप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञागन्धः । "अव्यक्तात् पुरुषः परः" इति च न पञ्चविंशकः; अपि तु प्राप्यः परमात्मैव । अन्तर्यामितयोपासनस्याप्युपायभूत इति स इह वशीकार्यकाष्ठात्वेन "पुरुषान्न परं किञ्चित्" इत्युक्तः॥

सूत्रार्थस्तु—एकेषां कठानां शाखायाम्, आनुमानिकं प्रधानं जगत्कारणत्वेन "महतः परमव्यक्तम्" इत्याम्नायते—तन्न, अव्यक्तशब्देन शरीराख्यरूपकविन्यस्तस्य गृहीतेः—पूर्वात्रात्मादिषु रथिरथादिरूपकविन्यस्तेषु रथत्वेन रूपितस्य शरीरस्यात्राव्यक्तशब्देन गृहीतेरित्यर्थः। अतो वशीकार्यत्वे पराः इहोच्यन्ते । दर्शयति च एनमर्थं वाक्यशेषः, इन्द्रियादीनां नियमनप्रकारं प्रतिपादयन्, "यच्छेत् वाङ्मनसी" इत्यादिः ॥

कथमव्यक्तशब्दस्य शरीरं वाच्यं भवतीत्याशङ्क्याह—

सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् । १ । ४ । २ ॥

तुशब्दोऽवधारणे । सूक्ष्मम् अव्यक्तमेवावस्थान्तरापन्नं शरीरं भवति, तदवस्थस्यैव कार्यार्हत्वात् ॥२॥

यदि रूपकविन्यस्ता आत्मादय एव वशीकार्यत्वे पराः, 'इन्द्रियेभ्यः परा' इत्यादिना गृह्यन्ते; तर्हि "अव्यक्तात् पुरुषः परः । पुरुषान्न परं किञ्चित्" इति पुरुषग्रहणं किमर्थमित्यत आह—

तदधीनत्वादर्थवत् । १ । ४ । ३ ॥

अन्तर्यामिरूपेणावस्थितपुरुषाधीनत्वात् आत्मादिकं सर्वं रथिरथत्वादिना रूपितम् अर्थवत् प्रयोजनवद्भवति। अत उपासनानिर्वृत्तौ वशीकार्यकाष्ठा परमपुरुष इति तदर्थमिह रूपकविन्यस्तेषु परिगृह्यमाणेषु पुरुषस्यापि ग्रहणम्। उपासननिर्वृत्त्युपायकाष्ठा पुरुषः प्राप्यश्चेति "पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः" इत्युक्तम् । भाष्यप्रक्रियया वा नेयमिदं सूत्रम्—परमपुरुषशरीरतया तदधीनत्वाद् भूतसूक्ष्ममव्याकृतमर्थवदिति तदिहाव्यक्तशब्देन गृह्यते; नाब्रह्मात्मकं स्वनिष्ठं तन्त्रसिद्धम्—इति ॥३॥

ज्ञेयत्वावचनाच्च । १ । ४ । ४ ॥

यदि तन्त्रसिद्धप्रक्रियेहाभिप्रेता, तदाऽव्यक्तस्यापि ज्ञेयत्वं वक्तव्यम्। "व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्" इति हि तत्प्रक्रिया। न ह्यव्यक्तमिह ज्ञेयत्वेनोक्तम्, अतश्चात्र न तन्त्रप्रक्रियागन्धः ॥४॥

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात्। १ । ४ । ५ ॥

"अशब्दमस्पर्शम्" इत्युपक्रम्य "महतः परं ध्रुवं निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते" इति प्रधानस्य ज्ञेयत्वमनन्तरमेव वदतीयं श्रुतिरिति चेत्— तन्न, "अशब्दमस्पर्शम्" इत्यादिना प्राज्ञः परमपुरुष एव ह्यत्रोच्यते, "सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम्" "एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते" इति प्राज्ञस्यैव प्रकृतत्वात् ॥५॥

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च । १ । ४ । ६ ॥

अस्मिन् प्रकरणे "येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये" इत्यारभ्य आ समाप्तेः परमपुरुषतदुपासनोपासकानां त्रयाणामेव एवं ज्ञेयत्वेन उपन्यासः प्रश्नश्च दृश्यते, न प्रधानादेस्तान्त्रिकस्यापि। अतश्च न प्रधानमिह ज्ञेयत्वेनोक्तम् ॥६॥

महद्वच्च । १ । ४ । ७ ॥

यथा "बुद्धेरात्मा महान् परः" इत्यात्मशब्दसामानाधिकरण्यात् महच्छब्देन न तान्त्रिकं महत्तत्त्वं गृह्यते, एवमव्यक्तशब्देनापि न तान्त्रिकं प्रधानम् ॥७॥

इति आनुमानिकाधिकरणम् ॥१॥

ஸ்ரீ :

முதல் அத்யாயம் நான்காம் பாதம்.

இந்தப் பாதத்தில், 'பிறமதத்தைச் சொல்லுமவைப் பில் தோன்றும் சில வேத வாக்கியங்களும் பிற மதத்தைச் சொல்வனவல்ல' என விளக்கி ப்ரம்மமே காரணமென அறுதியிடப்படுகிறது.

ஆநுமாநிகாதிகரணம். (1)

ஆநுமாநிகம் அபி ஏகேஷாம் இதி சேத்-ந-சரீரரூபக விந்யஸ்த க்ர்ஹீதே: த்ர்சயதி ச. 1-4-1.

சிலரோதும் வேதத்தில் மூலப்ரக்ருதியும் (கூறப்பட்டுளது என்னில, இல்லை, முன் ரூபகவகையில் அமைக்கப்பட்டதான உடலைய குறிப்பதால். (இவவர்த்ததைத மேல் வாக்யமும்) விளக்குகிறது.

கடவல்லியில், "இந்த்ரியங்களைக் காட்டில் விஷயங்கள் மேலானவை (வசப்படுத்த அரியவை). விஷயங்களை விட மனது மேலானது. மனதைவிட அத்யவஸாயம் (உறுதி)ஸங்கல்ப்பம் மேலாம். அத்யவஸாயத்திலும் பெரிது மஹத்தாம் ஆத்மா. மஹத்துக்கு மேலானது அவ்யக்தம். அவ்யக்தத்திலும் மேலானவன் புருஷன். புருஷனுக்கு மேற்பட்டதொன்றில்லை. அதே கடையெல்லை. அதே பெறவேண்டியது." என்ற விடத்தில் அவ்யக்தம் என்று சொல்லப்பட்டது ஸாங்க்யர் சொன்ன ப்ரக்ருதியா, இல்லையா என ஐயம் கிளர்கிறது. ப்ரக்ருதியே என்றதாம் பூர்வபக்ஷம். 'மஹத்திற்கு மேலானது அவ்யக்தம்' என்றவாறு அம்மதக்கோட்பாடே தோன்றுவதாலும் 'புருஷனுக்கு மேலொன்றுமில்லை' என்று இருபத்தைந்தாம் தத்துவமான ஜீவனுக்கு மேலான தத்துவத்தை இல்லை யென்பதாலும்.

ஸித்தாந்தமாவது—அவ்யக்த என்ற சொல்லால் இங்கு ப்ரக்ருதி கொள்ளப்படுகிறதன்று. முன், "ஆத்மாவை இரதமுடையவனாகவும் உடலை இரதமாகவும் என்று தொடங்கி ஆத்மா, உடல், புத்தி, மனது, இந்திரியங்கள், சப்தாதி விஷயங்கள் என்றவை, (உபாஸனம்

நிறைவேறுவதற்காக இந்திரியங்களை வசிகரிப்பதென்பது ஸித்திக்கவேண்டுமெனக் கருதி) (இரதமுடையவன், இரதம், தேர்ப்பாகன். கடிவாளம், குதிரை, போகப்படும் இடங்கள் என்றவையாக) ரூபித்துக் கூறப்பட்டன. அவற்றில் வசப்படுத்த வேண்டுவதில் மேன்மேல் முக்கியமானவைகளை, கீழ் எடுத்த, "இந்திரியங்களுக்கு மேலாம் விஷயங்கள்" என்றவாறான வாக்கியம் குறிக்கின்றது. இங்கு இந்திரியம் முதலானவை நேரான சொல்லாலேயே கூறப்பட்டுள்ளன. கீழ் இரதமாக ரூபிக்கப்பட்ட உடல் இங்கு அவ்யக்தம் என்ற சொல்லால் கொள்ளப்படுகிறது. ஆகையால் ஸாங்க்யமத ப்ரக்ரியை சிறிதுமிங்கில்லை. "அவ்யக்தத்திற்கு மேலானவன் புருஷன்" என்ற வாக்யத்திற் சொன்ன புருஷன்கூட 25ம் தத்துவமான ஜீவனல்லன்; அடையப்படவேண்டும் பரமாத்மாவே. அந்தர்யாமியாய் உபாஸநத்திற்கும் உபாயமானதால் அவனே இங்கு வசீகரிக்கப்படவேண்டியவற்றில் மிகவும் மேலானவன். எனவே "புருஷனுக்கு மேலொன்றுமில்லை" யென்றது.

இப் பொருளை மேல் வாக் முதலானவற்றை மனத்தில் அடக்கவேண்டும் என்று தொடங்கி இந்திரியம் முதலானவற்றை அடக்கும் வகையைக் கூறும் வாக்கியமும் விளக்கும். (1)

அவ்யக்த என்ற சொல்லுக்கு உடல் எங்ஙனம் பொருளாமென்ன, உரைக்கிறார்—

ஸௌக்ஷ்மம் து ததர்ஹத்வாத். 1-4-2.

து என்பது தேற்றக் குறிப்பு. ஸௌக்ஷ்மமான ப்ருக்ருதி வஸ்துவே ஒருவகை மாறுதலைப் பெற்று உடலாகிறது. (ஆக அவ்யக்தம் இங்கு உடலே). உடலாயிருந்துதானே உபாஸநாதி காரியத்திற்குப் பாங்காம். (2)

ரூபகப்படுத்தபட்ட ஆத்மா முதலானவையே வசீகரிக்கவேண்டு வதைப் பற்றி, 'இந்திரியங்களில் மேலாம்

விஷயங்கள்' என்றவாறான வாக்கியங்களில் கொள்ளப் படுகின்றன வாகில் (அங்குச் சொல்லப்படாத புருஷனை) 'அவ்யக்தத்திற்கு மேலானவன் புருஷன். புருஷனுக்கு மேற்பட ஒன்று மில்லை'' என்று கூறுவதென் என்னில்-

தததீநத்வாத் அர்த்தவத். 1-4-3.

ப்ரம்மத்திற்கு அதீனமாயிருப்பதால் (ஆத்மாதிகள் எல்லாம் பயன் பெறும்.

ரதி முதலானபடி ரூபிக்கப்பட்ட ஆத்மா முதலான வை யாவும் அந்தர்யாமி யாயுள்ள புருஷனுக்கு அதீனமா யிருப்பதால் பயனளிப்பனவாம். எனவே உபாஸனம் நிறைவேறுவதற்கு வசீகரிக்கப்பட வேண்டுமவற்றில் கடையெல்லை அவனே யாகையால் அதற்காகவே இங்கு ரூபிக்கப்பட்டவற்றைக் கூறும்போது புருஷனையும் கூறி னதாம். உபாஸனம் முடிவுபெற உபாயமானவற்றில் எல்லையும், அடையப்பட வேண்டியவனும் அவனென்றே மேல் வாக்யம் கூறுகிறது.

இந்த ஸூத்ரத்திற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யத்திற் சொன்ன படியும் பொருள் கொள்ளலாம், அதாவது—அவ்யக்த மென்று மூல ப்ரக்ருதியைக் கொள்வதென்றால் ஸாங்க்ய மதத்திற் சொன்ன அவ்யக்தமன்று என்ன வேண் டாவே என்ற வினவிற்கு விடையளிப்பது இது—ப்ரம் மத்திற்கு அதீனமானபடியாலே அத்தகைய ப்ரக்ருதி சொல்லப்படுகிறது. ஸாங்க்யர்கள் இசைந்த ப்ரம்மாத் மகமாகாத ஸ்வதந்த்ரமான ப்ரக்ருதி கொள்ளப்படுகிற தில்லை யென்றபடி (3)

ஜ்ஞேயத்வாவசநாத் ச. 1-4-4.

அறியப்படவேண்டியதாகச் சொல்லப்படாததாலும்.

ஸாங்க்யமதத்திற் சொன்ன ப்ரக்ருதியைக் கொள் வதானல் 'அதனையறியவேணடும்' என்றும் கூறியிருக் கும். ஏனெனில், வ்யக்தமென்ற உலகு, அவ்யக்தமென் கிற காரணமான ப்ரக்ருதி, ஜீவன் இவற்றின் பகுத்தறி

வினால் மோக்ஷமென்றது அவர்களின் கொள்கை. அவ்வாறு அறியப்பட வேண்டியதாகக் கூறாததால் அப்பக்ஷம் இங்குக் கருதப்படமாட்டாது. (4)

வததீதி சேத். ந-ப்ராஜ்ஞோ ஹி ப்ரகரணத். 1-4-5.

(அதனை யறியவேண்டுமென்பதையும்) சொல்லுகிறதென்னில், இல்லை. ப்ராஜ்ஞன் தானே அங்கு ப்ரகரணத்தை யனுஸரித்துப் பணிக்கப்படுகிறான்.

“சப்தமற்றதும், ஸ்பர்சமற்றதும்” என்று தொடங்கி, “மஹத்திற்கு மேலாய் ஸ்திரமான அதைக் கண்டு ஸம்ஸாரத்தின் வாயினின்று விடுபடுகிறான்” என்று ப்ரக்ருதியை அறியவேண்டுவது மேலே மொழியப் பட்டதே என்ன வேண்டா. அந்த வாக்கியத்திலும், சப்தம் ஸ்பர்சமெல்லாமில்லாதவனெனப் பரமபுருஷனே சொல்லப்படுகிறான். ‘ஆத்மா முதலானவற்றின் தன்மையறிந்தவன் செல்லவேண்டும் வழியின் முடிவான விஷ்ணுவின் சிறந்த ஸ்த்தானத்தையடைகிறான்’, ‘இந்த ஆத்மா எல்லா ப்ராணிகளிலும் மறைந்திருந்து புலப்படாமலிருக்கிறான்’ என்று பரமாத்மாவே முன் கூறப்பட்டுள்ளானே. (5)

த்ரயாணாமேவ ச ஏவம் உபந்யாஸ: ப்ரச்ந: ச. 1-4-6.

மூன்றைப் பற்றியே அறியப்படவேண்டியதாக மொழிதலும், வினாவும்.

இந்த ஸந்தர்ப்பத்திலே, ‘(மோக்ஷம் பெற) மரணமடைந்த மனிதன் விஷயத்திலே யாதோர் ஐயமுண்டு’ என்று தொடங்கி உபநிஷத்தின் முடிவு வரையில், பரமபுருஷன், அவனது உபாஸனம், உபாஸிப்பவன் என்ற மூன்றைப் பற்றியே அறியப்பட வேண்டியதாக மொழிதலும், முன் வினாவும் காண்கின்றன. ஸாங்க்யருடைய மூலப்ரக்ருதி முதலானவற்றின் மொழிதல் இல்லை. ஆக ப்ரதானம் இங்கு அறியப்பட வேண்டியதாகக் கூறப்படவில்லை. (6)

மஹத்வச்ச 1-4-7.

'புத்திக்கு மேலாம் மஹான் ஆத்மா' என்ற வாக்யம் மஹத்தத்துவம் ஸாங்க்யர் இசைந்ததைக் குறிப்பிட மாட்டாதே. ஆத்மாவாக அதனைச் சொல்லியுள்ளதே. (மஹத்தான=முன் சொன்னவற்றிற்கு மேலான ஆத்மாவென்று ஜீவாத்மாவைத்தானே அங்குச் சொல்வதாம்) அது போல 'அவ்யக்த' என்ற சொல்லும் ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதியைச் சொல்வதன்று. (7)

The fourth Pāda takes up for examination passages which suggest references supporting other philosophies like *Sānkhya*.

Ānumānika Adhikaraṇa. 1.

ĀNUMĀNIKAM API ĒKĒSHAM ITI CHĒT NA ŞAREERA ROOPAKA VINYASTA GṚHEETĒ: DARŞAYATI CHA 1-4-1.

Anumanika (M . *a Prakrti*) is understood as World-Cause according to the persons of a certain Branch of *Veda*, *Katha Sakha*. No ! the word "Avyakta" means body compared to a Ratha. This is clear from the later passage.

In the *Kathavallee* occurs this passage:— "Meterial objects are superior to senses; Superior to meterial objects is the mind; Superior to it is the *Mahān Ātman* (i.e., *Jeevatman*); Superior to the *Mahān Ātman* is *Avyakta* (meaning body); Superior still is *Purusha* (Paramātman). There is nothing higher than this. This is the ultimate end, and that is the thing to be attained."

The Opponent says: All the technical terms employed by S*ānkhyas* in their doctrine (Such as *Indriya*, *Manas*, *Buddhi*, *Mahān*, *Avyakta*, *Purusha*) are found

here. So the word *Avyakta* must mean the same thing as in *Sānkhya* philosophy, i.e., *Moola-Prakṛti.* Since *Sānkhyas* do not accept the existence of *Eeşwara*, the word *Purusha* must be taken to mean *Jeeva* only. If it is queried what about *Mahan Atman* used in the previous passage, he answers by saying that the word *Mahan* does not refer to soul but only to *Mahat Tatva* of *Sānkhyas*, the first manifestation of *Moola-Prakṛti.* The word *Atman* is used in this connection because, *Mahat*, the second stage of Matter pervades everything.

Answer: The passage under consideration is contained in the reply by *Yama* to *Nachiketas* who got a boon of him and requests to let him know the nature of the stage of a person who departs giving up the body. The metaphor under consideration is contained in the answer by *Yama* comparing *Ātman* to the owner of a chariot, *Şareera* to the chariot, Determination of mind to the chariateer, Mind to the bridle, *Indriyas* as horses and the material objects as the country of journey. *Yama* goes on to say that a person in control of all these attains *Vishṇu Pada*. Thereby he estimates also the relative strengths of the various objects mentioned in the metaphor. It will be noticed from the passage above set out that the same things mentioned in the metaphor are again mentioned here except *Şareera*; in the place of "*Şareera*" the word "*Avyakta*" is used. Again, the word *Purusha* is an addition here. Hence it may be concluded that the word *Avyakta* means the *Şareera*, body. Therefore there is no reference to *Pradhāna*, Matter of the *Sānkhyas*.

Since the object of teaching is that all the things mentioned are to be controlled by one in the ascending order, it follows that *Purusha* is the Highest and He has to be controlled also. That can be done only by *Prapatti*, surrendering ourselves to Him and then controlling Him. The process of *Vaṣeekaraṇa* (controlling) is summed up at the end of the passage: "*Yachchet Vangmanasi—Ṣānta Ātmani.*" (The senses should be withdrawn within the mind—within the *Paramatman.*)

How can the word *avyakta* which means 'Unseen' mean body capable of being seen ? The answer is:

SOOKSHMAM TU TADARHATWĀT 1-4-2.

The subtle *Avyakta* becomes the body, for it is only then *that* it becomes fit to be useful.

The meaning is that *Avyakta* in its subtle (first) condition becomes by change of stage, a body. This is proper (*Arha*), for it is only in that condition (the state of body) of *Ṣareera, Jeeva* is helped to reach the goal (Just as a chariot helps the owner of the chariot to reach his distinction). (2)

But then it may be argued thus: If the things mentioned here are repetitions of what had been said in the metaphor, how does it happen that *Purusha* (who is not mentioned in the metaphor) is mentioned here? The answer is—

TAT-ADHEENATWĀT ARTHAVAT. 1-4-3.

Only by being subject to Brahman, it becoms effective.

The *Ātman*, the Sareera etc., compared to the owner of a chariot and chariot etc., get to the stage of being useful to the Upāsana only when they are prompted from inside by the *Antaryāmin, Eeswara.* Hence, "Sa

Kashtha Sa Para Gati",: "He is the ultimate aim and ultimate refuge". That is, among the things to be controlled, He is the most important. That can be done by pleasing Him by *Saranagati* (surrender). Hence the relevancy of mentioning *Purusha* here; for without controlling (pleasing) Him, control of other things is impossible.

Another meaning of the *Sootra* is to be found in *Sri Bhashya* which is as follows; If it is said that *Vedantins* accept *Pradhana* of *Sankhyas*, why do they condemn *Sankhya* philosophy? This is anwered by the *Sootra*: What the *Vedantins* accept is a *Pradhana* controlled by *Brahman* and not one independant of Him. So controlled, it gets to the stage of fitness of being useful to create or make things menifest themselves. (3)

GNEYATWA-AVACHANAT CHA. 1-4-4.

Since it is not stated as one of the things to be known.

Sankhyas state that release from *Karman* is obtained by knowing *Vyakta*, *Avyakta* and *Atman*; but in the *Upanishads* *Avyakta* is not one of the things directed to be known. (4)

But opponent says that there is mention of *Avyakta* being necessary to be known. It is answered by the next.

VADATI ITI CHET NA PRAGNO HI PRAKARANAT. 1-4-5.

If it is said such direction is there in the next passage, No! that passage refers to *Paramatman* (All knowing) as may be seen from the context.

The opponent points to a later portion of the passage where it is said that *Avyakta* should be known, "By knowing the thing *Asabdam*, *Aroopam*, *Avyayam*

etc., a *Jeeva* gets released". What is meant by *Aṣbdam* etc. here is *Moola Prakrti.* so it is wrong to say that there is no mention of the necessity for knowing *Avyakta.* (*Note*: *Aṣabdam* means the stage of the thing which had once *ṣabda* and was transformed into *aṣabda.*

The answer is: No! Taken along with the passage before and after this, the *Atman* which is within every thing is what is referred to. The passages are, "He reaches *Vishnu Pada,* The end of the journey", "The *Atman* is not seen for he is hidden in all beings." The words *Ātman*'and *Vishṇu* show that *Pragña*, *Paramatman* alone is the person mentioned.

TRAYAṆAM ĒVA CHA ĒVAM UPANYASA:
PRASANA: CHA. 1-4-6

The answers are in respect of three and the questions are the same three.

In this *upanishad,* the question raised for solution by the passge beginning with "*Yēyam Prētē*" is as follows: "What is the state of *Atman* when it leaves this body ?" Having fully realised that body is different from *Atman* that is in the *Mōksha* stage, Nachikētas raised doubts before Yama: Whether the *Atman* becomes absolved in the *Paramātman* in the *Mōksha* stage, or Whether it remains distinct from *Paramatman,* or Whether the *Atman* reduces itself to nothing or gets extinguished ?—(1) Who is the Paramatman, Devoted ? (2) Which is the Devotion ? (3) Who is the Devotee ? In short, whether the distinction between *upasaka* and *Upasya* is to be maintained even in the *Mōksha* stage or otherwise. The answer is to say that the distinction is to be maintained, to disprove of any other view.

So *Pradhana* of *Sankhyas* is not mentioned here. (6)

MAHADVAT CHA. 1-4-7

And also like *Mahat*.

Avyakta can not be that of *Sanknyas* like ***Mahat*** here, The reason why the *Mahat* of *Sankhyas* is not understood in "*Buddhe: Ātma Mahan Para:*" is that ***Mahat*** is greater than *Buddhi* is not acceptable to *Sankhyas*. They say they are the same. Therefore ***Mahan*** being the adjective qualifying *Atman*, the passage refers to *Jeevatman* and not to ***Mahat*** of *Sankhyas*. (7)

---

(२) चमसाधिकरणम्

चमसवदविशेषात् १।४।८॥

श्वेताश्वतरे "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः। अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः" इत्यत्र किमजाशब्देन तन्त्रसिद्धा प्रकृतिरभिधीयते, उत ब्रह्मात्मिका-इति संशयः। तन्त्रसिद्धेति पूर्वः पक्षः, "अजामेकाम्" इत्यस्या अकार्यत्व-प्रतीतेः, बह्वीनां प्रजानां स्वातन्त्र्येण कारणत्वश्रवणाच्च, राद्धान्तस्तु—न तन्त्रसिद्धायाः प्रकृतेरत्र ग्रहणम्, न हि यौगिकानां शब्दानामर्थप्रकरणादि-भिर्विशेष्यव्यवस्थापकैर्विना विशेषे वृत्तिनियमसम्भवः; नचास्याः स्वातन्त्र्येण सृष्टिहेतुत्वमिह प्रतीतम्; अपितु सृष्टिहेतुत्वमात्रम्। तद् ब्रह्मात्मिकायाश्च न विरुद्धम्। अत्र तु ब्रह्मात्मिकाया एव शाखान्तरसिद्धायाः एतत्सरूपमन्त्रो-दिताया: प्रत्यभिज्ञानात् सैवेति निश्चीयते॥

सूत्रार्थस्तु—नायमजाशब्दस्तन्त्रसिद्धप्रधानविषयः, कुतः? चमसवत् अविशेषात्। यथा "अर्वाग्बिलश्चमसः" इति मन्त्रे चमनसाधनत्वयोगेन

प्रवृत्तस्य चमसशब्दस्य शिरसि प्रवृत्तौ, "यथेदं तच्छिरः; एष ह्यर्वाग्बिलश्चमसः" इति वाक्यशेषे विशेषो दृश्यते—तथा "अजामेकाम्" इत्यजाशब्दस्य तन्त्रसिद्धप्रधाने वृत्तौ विशेषाभावान्न तद्ग्रहणं न्याय्यम् ॥ ८ ॥

अस्ति तु ब्रह्मात्मिकाया एव ग्रहणे विशेष इत्याह—

ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ।१।४।९॥

ज्योतिः ब्रह्म यस्याः उपक्रमः कारणम्, सा ज्योतिरुपक्रमा। तुशब्दोऽवधारणे। ब्रह्मकारणिकैवैषाऽजा; तथा ह्यधीयत एके। यथारूपोऽयमजायाः प्रतिपादको मन्त्रः, तथारूपमेव मन्त्रं ब्रह्मात्मिकायाः तस्याः प्रतिपादकमधीयत एके शाखिनः। "अणोरणीयान् महतो महीयान्" इत्यादिना ब्रह्म प्रतिपाद्य, "सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात् सप्तार्चिषः समिधः सप्त जिह्वाः। सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा गुहाशयान्निहिताः सप्तसप्त। अतः समुद्रा गिरयश्च सर्वे" इत्यादिना ब्रह्मण उत्पन्नत्वेन ब्रह्मात्मकतया सर्वानुसन्धानविधानसमये, "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीं प्रजां जनयन्तीं सरूपाम्" इति प्रतिपाद्यमाना ब्रह्मात्मिकैवेति तत्प्रत्यभिज्ञानादिहाप्यजा ब्रह्मात्मिकैवेति निश्चीयते ॥९॥

अजात्वं ज्योतिरुपक्रमात्वं च कथमुपपद्यते इत्यत आह—

कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः ।१।४।१०॥

कल्पना सृष्टिः, "सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत्" इत्यादिदर्शनात्। "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्" इति हि सृष्टिरिहोपदिश्यते। प्रलयवेलायामेषा प्रकृतिः परमपुरुषाश्रया कारणावस्थातिसूक्ष्मावयवा शक्तिरूपेणावतिष्ठते; तदवस्थाभिप्रायेणास्या अजात्वम्। सृष्टिवेलायां पुनस्तच्छरीरात् ब्रह्मणः स्थूलावस्था जायते;

तदवस्था ज्योतिरुपक्रमेति न कश्चिद्विरोधः। मध्वादिवत्—यथा आदित्यस्यैकस्यैव कार्यावस्थायाम्—"असौ वा आदित्यो देवमधु" इति वस्वादिभोग्यरसाधारतया मधुत्वम्, तस्यैव "अथ तत ऊर्ध्व उदेत्य नैवोदेता नास्तमेतैकल एव मध्ये स्थाता" इत्यादिना नामरूपप्रहाणेन कारणावस्थायां सूक्ष्मस्यैकस्यैवावस्थानं न विरुध्यते, तद्वत् ॥१०॥

इति चमसाधिकरणम् ॥२॥

(2) சமஸாதிகரணம்.

மூலப்ரக்ருதியையே ஜகத்காரணமாக ஓதும் வாக்ய மிங்கு விசாரிக்கப்படுகிறது.

சமஸவத் அவிசேஷாத். 1-4-8

சமஸ விஷயத்திற் போலே இங்கு (ஸாங்க்யப்ரக்ருதியே என்பதற்கு) த்தனிக் குறிப்பில்லையே.

ச்வேதாச்வதரோபநிஷத்தில், "சிவந்தும் வெளுத்தும் கறுத்து முள்ளதும், தனக்கொத்த ரூபமுடைய வெகு ப்ரஜைகளை ஸ்ருஷ்டி செய்கிறதுமான (தான் பிறவாமையால்) அஜையெனப்படு மொன்றை அஜன் (பிறப்பில்லாதவன்) ஒருவன் ப்ரீதியுடன் நெருங்கிக் கிடக்கிறான். போகம் அனுபவித்துவிட்டு இதனை மற்றொரு அஜன் (முக்த ஜீவன்) விட்டு விடுகிறான்" என்றவிடத்தில் அஜை என்ற சொல் ஸாங்க்யப்ரக்ருதியைச் சொல்வதா, ப்ரம்மாத்மகமான ப்ரக்ருதியையா என ஐய மெழுகிறது. அஜா என்று பிறவாமையைச் சொல்வதாலும், வெகு ப்ரஜைகளை தானே ஸ்ருஷ்டிப்பதாகச் சொல்லுவதாலும், இது ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதியே என்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—பிறப்பில்லை யென்றதை மட்டும் கொண்டு ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதியே இது என்ன வொண்ணாது. பிறப்பில்லாததொன்று என்றால் அது எது என்று தெளிவதற்குத் தகுதி,

ஸந்தர்ப்பம் இவற்றின் மூலம் சில அறிகுறிகளைக் கொண்டல்லது இன்னதென்று அறுதியிட்டுக் கொள்ள லாகாது. இந்த அஜை இங்கே ஸ்வதந்த்ரமாய் ஸ்ருஷ்டி காரணமென அறிவிக்கப்படவில்லை. ஸ்ருஷ்டிக்குக் காரணமென இவ்வளவு தானே தெரிகிறது. அத்துடன் வேறு சாகையில் (தைத்திரீயத்தில்) இத்தகைய மந்திரத்திலே ப்ரம்மாத்மகமாக விளக்கப்பட்ட ப்ரக்ருதியே இங்கும் தோற்றுவதால் ப்ரம்மாத்மகமே யென்ற முடிவு செய்யப்படும்.

ஸூத்ரத்தின் பொருள்விரிவு பின்வருமாறு—

சமஸமென்ற சொல்லுக்கு உண்பதற்குக் கருவியான தொன்று எனப் பொருள். (இச் சொல் ஸோம யாகததில் ஒருவகைப் பாத்திரத்தில் வழங்கப்பட்டிருக்கிறது. அதிலிருந்து ஸோமக்கொடிச் சாற்றை யாகம் செய்பவர் அருந்துவதால்). 'கீழ்ப்பக்கம் வாய் உள்ள சமஸ' மென்று ஓரிடத்தில் சொல்லப்பட்ட சமஸமானது என்ன என ஆராயும்போது அருகில் உள்ள வாக்யம் அதனைத் தெளிவித்தது. 'இச்சமஸமாவது தலையே, இதுதானே கீழ்பக்கம் வாய் உள்ளது' என்றது அவ் வாக்யம். அங்கு இன்னதென்று தெளிய மேல் வாக்கியம் இருக்கும் வண்ணம், இங்கும் ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதி என்பதற்கு வாக்யமுளதோ ? இல்லையாகையால் அவ் விதம் முடிவு செய்யலாகாது என்றதாம். (8)

ப்ரம்மாத்மகமான அஜையையே கொள்ளவேண்டு தற்கு ஆதாரமுமுளதென்று மேலே மொழிகின்றார்—

ஜ்யோதிருபக்ரமா து ததா ஹி அதீயதே ஏகே. 1-4-9

ப்ரம்மத்தைக் காரணமாக உடையதாம் இது. அங்ஙனே சிலர் ஓது கின்றனரே.

ஜ்யோதி யாவது ப்ரம்மம்; உபக்ரமமென்றால் காரணம். 'து' என்றது தேற்றக் குறிப்பு. ப்ரம்மத்தைக்

காரணமாக உடையதே யாம் அஜை. இம் மந்த்ரம் எவ்வாறு இங்கு உளதோ, அவ்வாறே மந்த்ரத்தை ப்ரமாத்மகமான ப்ரக்ருதியைக் குறிப்பதற்காகத் தைத்திரீயத்தில் ஓதுகின்றனர். "சிறிதினும் மிகச் சிறிது, பெரிதினும் மிகப் பெரிது" என்று தொடங்கி ப்ரம்மத்தைக் கூறி,'இந்த ப்ரம்மத்தினின்று ஏழு இந்த்ரியங்களும், ஏழு அக்னிகளும், ஏழு ஸமித்துக்களும், ஏழு ஜ்வாலைகளும், எங்கு ஏழேழு இந்திரியங்களும் ஹ்ருதய குகையில் இருக்கும் ப்ரம்மத்தினால் வைக்கப்படனவோ இந்த லோகங்களும் உண்டாகின்றன; இங்கு நின்றே எல்லாக் கடல்களும் மலைகளும் உண்டாகின்றன' என்று ப்ரம்மத்தினின்று கிளர்ந்ததால் எல்லாம் ப்ரம்மாத்மகங்களென்று தெரிவிக்கும் இடத்திலே 'அஜாமேகாம்' என்று இங்கு விசாரிக்கத் தொடங்கின மந்திரம் ஓதப்பட்டதால் ப்ரம்மாத்மகமான ப்ராக்ருதியே என்றது திடப்படும்.

அஜை என்பதற்குப் பொருளான உண்டாகாமையும், ப்ரம்மத்தைக் காரணமாக உடைமையும் இரண்டும் ஒன்றுக்குக் கூடுமோ என்னில் கூறுகிறார்—

கல்ப்பநோபதேசாத் ச மத்வாதிவத் அவிரோத: 1-4-10

ஸ்ருஷ்டியையு முபதேசிப்பதால், தேனாகவும் காரணநிலைபெற்றவனாகவுமுள்ள சூரியனுக்குப்போல ப்ரக்ருதிக்கு இரு நிலைகள் இருப்பதில் விரோதமில்லை.

கல்ப்பனையாவது ஸ்ருஷ்டி. "ஸூர்ய சந்த்ரர்களைப் பகவான் முன்போல் கல்ப்பித்தான்" என்றாற் போன்ற வசனங்களில் இப் பொருளைக் காண்பதால். 'மாயன் இந்த ப்ரதானத்தினின்று இதையெல்லாம் ஸ்ருஷ்டிக்கிறான்.' என்று இங்கே ஸ்ருஷ்டி உபதேசிக்கப்படுகிறது. ப்ரளய வேளையிலே இந்த ப்ரக்ருதியானது பரமபுருஷனை யாச்ரயித்து, காரணநிலை பெற்று வெகு நுண்ணிய உருவுடன் சக்திரூபமாக இருக்கின்றது. அந்த நிலையைக் கருதி இதனை அஜையென்கிறது. ஸ்ருஷ்டிகாலத்

தில் அந்த ப்ரக்ருதியை உடலாக உடைய ப்ரம்மத்தினின்று பெரிதாகுகை ஏற்படுகிறது. அந்நிலையுடைய போது ப்ரமத்தினிடமிருந்து பிறந்ததாகும்-ஆகையால் முரண்பாடு இல்லை. இதற்கு உதாரணம்—"மேலுலகிலுள்ள சூரியன் தேவதைகளுக்குத் தேன்" என்றபடி வஸு முதலானோர் அனுபவிக்கும் ஸாரபாகத்திற்கு ஆதாரமாயிருப்பதாலே சூரியனுக்குத் தேனென கார்ய நிலையும், "சூரியன் தன் நிலையை விட்டு விலகினால், உதயமும் அஸ்தமயமு மின்றி ஒரே விதமாய் நின்றுவிடுகிறான்" என்றதால் நாமரூபங்களை விட்டுக் காரணநிலையில் ஸூக்ஷ்மமாயிருப்பதும் முரண்படுகிறதில்லையே, அதுபோலாம் இது.

Chamasa—Adhikaraṇam. (2)

CHAMASAVAT AVIṢĒSHĀT. 4-4-8

Since there is no authority for particularising the word *Aja* to mean Sankhya *Moolaprakrti*—as there is in the case of the "*Shamasa*".

In the previous *Adhikaraṇa* it was shown that the word *Avyakta* in the passage quoted, does not mean *Moola Prakṛti.* Now in this *Adhikaraṇa* though the word *Aja* taken for consideration means *Moola-Prakṛti,* the *Vēdantins* say that it is not a *Moolaprakrti* independant and not controlled by *Brahman.* The text for consideration is found in the *Swetaswatara Upanishad*, "*Ajam Ēkam...Bahāvi. Prāja: Sṛjamanam.*" *Aja* (uuborn), red, white and dark and producing off-springs like herself; one unborn sleeps with *Aja*; another unborn adandons *Aja* after enjoying it.

Question: Whether this Aja is one controlled by *Brahman* or is not as contended by *Sankhyas.* The opponent says: This is *Moolaprakṛti* of *Sānkhyas* because the words *Aja* (unborn) and *Sṛjamānam*

(creating) clearly show that it is not controlled by *Brahman*; it creates without any help and is also not subject to being born. Therefore it is independant.

Answer: The word *Ajā* means a 'thing not born'. What is that thing is to be understood only by the context and the juxta-position of the words. For example, take the word *Chamasa* in a passage *Bṛhadāraṇyakōpanishad*. The word *Chamasa* ordinarily means a vessel used for eating—derived from the root '*Chamu* to eat'. This word is used by *Meemāmsakas* to denote a vessel for *Sōma* liquid to drink from. But in *Bṛhadāraṇyaka*, the passage refers to *Chamasa* in this way : "*Arvāgbila : Chamasa oordhwa-Budhna:*" (meaning the *Chamasa* with its mouth below and the top covered). In particularising what this object is, the *Upanished* says, "*Idam Tat Ṣira:*". 'This is the Head'; that is to say, the *Upanishad* clearly tells us what is meant here by the word '*Chamasa*' is the Head. Such a particularisation is not found here in the case of the word *Ajā*—a word which means *Moolaprakṛti*, which is well- known in the *Vēdantas* as controlled by *Brahman*. Even the argument based on the word "*Sṛjamānam*" is not acceptable, because the word means nothing more than that the thing is the cause of the creation and not "creating by itself independently." On the other hand, that word *Aja* is used to danote matter controlled by *Brahman* is clear from the passage in *Taittireeya-Upanishad* which referred to in the next *Sootra*. (8)

JYŌTHIRUPAKRAMĀ TU TATHĀ HI ADHEEYATĒ ĒKĒ. 1-4-9

"*Aja* is sprung from *Brahman*, because in fact some say so". (Jyoti is *Brahman*.)

In *Taittireeya,* describing *Brahman,* the text begins with the word "*Aṇōraṇeeyan Mahatō Maheeyan*" (subtler than subtle, bigger than big) and enumerates all things that spring from Him. "*Sapta Prāṇa.... Sarve*" "From *Brahman* spring all the seven *Indriyas* (such as ears, eyes, nose and the mouth) and the seven tongues of Flame. Again the seven *Prāṇas* have their play, being commanded thereto by the *Brahman, Guhaṣaya* (living in cavity of the heart). From Him also spring oceans and mountains."

In the context of enumeration of the created things is included *Ajā* also by means of practically the same *Mantra,* "*Ajām ēkam Lōhita* Ṣukla Kṛshṇam Bahveem Prajām Janayanteem Saroopām." Since it is clear from this quotation in *Taittireeya* that *Aja* is sprung from *Brahman,* the same idea must be taken to be meant in *Ṣwētwatara* also. (9)

KALPANŌPADĒṢĀT CHA MADWĀDIWAT AVIRŌDHAḤ 1-4-10

No; because here evolution is taught, no conflict as in the case of *Madhu.*

Here *Kalpana* means creation as in the passage "*Soorya Chandramasaw Dhatha Yethapoorvam Akalpayat*". The Universe is created out of *Moolaprakṛti*. The same is stated in *Ṣwētaṣwatara.* "*Asmat Mayee sṛjatē Viṣwam Ētat*". (The Lord of *Maya* created all this Universe from this i.e., *Moola Prakṛti.*)

During the *Pralaya* (universal Destruction) it exists in *Brahman* in subtle form and assumes the physical shape and form at the time of Creation. These manifestations are the rusults of the commandment of *Brahman*; so we speak of *Moolaprakṛti*

as created. When the manifestation disappears, the Moola-Prakṛti continues to exist in a subtle form; so it is called *Aja* (not born). Hence there is no conflict. This is exemplified by the *Upanishad* relating to *Madhu Vidya*. There *Āditya* or Sun is said to be sweet as he is being enjoyed as sweet as honey by *Vasus* etc. This Stage of *Aditya* is *Kārya Avastha*. The same Aditya, getting rid of this stage, attains a stage when he has no name and form; and there is no rising or sitting. Thus the same *Aditya* attains stages of being honey and not being honey. Similarly ***Aja*** has two stages. (10)

(३) संख्योपसंग्रहाधिकरणम्

न संख्योपसंग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च ११॥

वाजसनेयके, "यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः। तमेवमन्य आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्" इत्यत्र किं साङ्ख्योक्तानि पञ्चविंशतितत्त्वानि प्रतिपाद्यन्ते, उत नेति संशयः। तान्येवेति पूर्वः पक्षः। "पञ्च पञ्चजनाः" इति हि पञ्चसङ्ख्याविशिष्टाः पञ्चजनाः पञ्चविंशतिः संपद्यन्ते। कथम्? पञ्चजना इति समाहारविषयोऽयं समासः; 'पञ्चपूल्यः' इतिवत्। पञ्चभिर्जनैरारब्धः समूहः पञ्चजनः। पञ्चजनीत्यर्थः। लिङ्गव्यत्ययश्छान्दसः। 'पञ्चजनाः' इति बहुवचनात् समूहबहुत्वं चावगम्यते। ते च कतीत्यपेक्षायां "पञ्च पञ्चजनाः" इति पञ्चशब्दविशेषिताः पञ्चजनसमूहा इति पञ्चविंशतिस्तत्त्वानि भवन्ति। मोक्षाधिकारात् तान्त्रिकाण्येवेति निश्चीयन्ते। एवं निश्चिते सति, "तमेवमन्य

आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्" इति पञ्चविंशकमात्मानं ब्रह्मभूतं विद्वान् अमृतो भवतीति। राद्धान्तस्तु—"यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः" इति यच्छब्दनिर्दिष्टब्रह्माधारत्वादाधेयानां तत्त्वानां ब्रह्मात्मकत्वमवगम्यते। यच्छब्दनिर्दिष्टं च "तमेवमन्य आत्मानम्', (इति तच्छब्देन परामृश्य, "ब्रह्मामृतोऽमृतम्') इति निर्देशाद् ब्रह्मेति निश्चीयते। अतो न तान्त्रिकप्रसङ्गः॥

सूत्रार्थस्तु—"पञ्च पञ्चजनाः" इत्यत्र पञ्चविंशतिसङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि न तान्त्रिकाणि इमानि तत्त्वानि; यस्मिन्निति यच्छब्दनिर्दिष्टब्रह्माधारतया तान्त्रिकेभ्यो नानाभावात्—एषां तत्त्वानां पृथग्भावादित्यर्थः। अतिरेकाच्च—तान्त्रिकेभ्यस्तत्त्वातिरेकप्रतीतेश्च यस्मिन्निति निर्दिष्टमतिरिक्तम्, आकाशश्च। 'न सङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि' इत्यपिशब्देन संख्योपसंग्रहो न संभवतीत्याह; आकाशस्य पृथङ्निर्देशात्। अतः पञ्चजनाः इति न समाहारविषयः, अपि तु "दिक्संङ्ख्ये संज्ञायाम्" इति संज्ञाविषयः, पञ्चजनसंज्ञिताः केचित्, ते च पञ्चैवेति; 'सप्त सप्तर्षयः' इतिवत्॥ ११॥

प्राणादयो वाक्यशेषात्। १। ४। १२॥

पञ्चजनसंज्ञिताः पञ्च पदार्थाः प्राणादय इति वाक्यशेषादवगम्यते। "प्राणस्य प्राणमुत चक्षुषश्चक्षुः श्रोत्रस्य श्रोत्रमन्नस्यान्नं मनसो ये मनो-विदुः" इति ब्रह्मात्मकानीन्द्रियाणि पञ्च पञ्चजना इति निर्दिष्टानि। जननाच्च जनाः॥ १२॥

काण्वपाठेऽन्नवर्जितानां चतुर्णां निर्देशात् पञ्चजनसंज्ञितानीन्द्रियाणीति कथं ज्ञायत इत्यत्राह—

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने। १। ४। १३॥

एकेषां काण्वानां वाक्यशेषे असत्यन्नशब्दे वाक्योपक्रमगतेन, "तं देवा ज्योतिषां ज्योतिः" इति ज्योतिश्शब्देन पञ्चजनाः इन्द्रियाणीति

विज्ञायन्ते । कथम् ? "ज्योतिषां ज्योतिः" इति ब्रह्मणि निर्दिष्टे प्रकाशकानां प्रकाशकं ब्रह्मेति प्रतीयते । के ते प्रकाशका इत्यपेक्षायाम् 'पञ्च पञ्चजनाः" इत्यनिर्ज्ञातविशेषाः पञ्चसंख्यासंख्याताः प्रकाशकानि पञ्चेन्द्रियाणीत्यवगम्यते । अतः, "यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः" इतीन्द्रियाणि भूतानि च ब्रह्मणि प्रतिष्ठितानीति न तान्त्रिकतत्त्वगन्धः ।
॥ १३ ॥

इति संख्योपसंग्रहाधिकरणम्। ३॥

(3) ஸங்க்யோபஸங்க்ரஹாதிகரணம்

ப்ரக்ருதியை மட்டும் சொன்ன வாக்யம் விசாரிக்கப் பெற்றது. ஸாங்யத்தின் தத்துவ ஸங்க்யை (எண்ணிக்கை) யைக் கூறும் இடம் இங்கே விசாரிக்கப்படுகிறது.

ந ஸங்க்யோபஸங்க்ரஹாத் அபி நாநாபாவாத் அதிரேகாத் ச. 1-4-11

எண்ணிக்கையைக் கொண்டாலும் இது ஸாங்க்யமதமன்று தத்துவங்கள் வேறாயிருப்பதால்; அதிகமாகவுமிருப்பதால்.

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே, "எங்கு ஐந்து பஞ்சஜநங்களும் ஆகாயமும் நிலைபெற்றுள்ளனவோ, அந்த ஆத்மாவாம் அழிவற்ற ப்ரம்மத்தை அறிந்த வேறொருவனும் (முன் சொன்ன தேவர்களில் வேறான மனிதனும்) மோக்ஷமடைகிறான்" என்கிற வாக்யத்திலே ஸாங்க்யமதத்திற் கூறப்பட்ட இருபத்தைந்து தத்துவங்கள் சொல்லப்படுகின்றனவா இல்லையா என ஐயமாம். ஸாங்க்யதத்துவங்களே என்றது பூர்வபக்ஷம். "பஞ்ச பஞ்சஜநா:" என்கிற சொல்லுக்கு ஐந்து ஐந்து வஸ்துக்களின் திரள்களெனப்பொருள். இச்சொல் ஸமாஹாரஸமாஸமாய் வந்தது, 'பஞ்சபூல்ய:' (ஐந்து பூலாக்கொம்புகளின் திரள்கள்) என்றாற் போலே.

ஐந்து வஸ்துக்களாலான திரள் ஒன்று பஞ்சஜநம். பஞ்சஜநீ என்று ஸ்த்ரீலிங்கம் இருக்குமாகில் தகும். அது மாறினது வைதிகமாறுபாட்டால் ஆம். பஞ்சஜநா: என பஹுவசன முள்ளது. அவை எத்தனை யென்றபோது ஐந்தென்பதற்கு மற்றொரு பஞ்சபதமுள்ளது. அவை ஐந்து என்றால் ஒரு திரளில் ஐந்து வீதம் ஐந்து திரள்களுக்கு மொத்தம் இருபத்தைந்து வஸ்துக்களாம். மோக்ஷவிஷயத்தில் அறியப்படவேண்டும் இருபத்தைந்து தத்துவங்களானவை ஸாங்க்யசாஸ்திரத்திற் சொன்னவையே யாம். இங்ஙனம் அறுதியிட்டபோது உத்தரார்த்தத்தில் இருபத்தைந்தாம் தத்துவமான ஆத்மாவையே ப்ரம்மமாக அறிந்தவன் மோக்ஷமடைவது சொல்லப்படும்.

ஸித்தாந்தமாவது—யஸ்மிந் = எதனிடத்தில் என்று தத்துவங்களுக்கு ஆதாரமாக ப்ரம்மத்தைச் சொல்வதால் ப்ரம்மாத்மகங்களான தத்துவங்களையே கொள்ள வேண்டும். இப்படி இருபத்தைந்து தத்துவங்களுக்கு ஆதாரமான ப்ரம்மமென்கிற ஆத்மா என்றதால் இது ஜீவாத்மாவாகாது. இப்படி, பஞ்ச பஞ்சஜநா: என்றவிடத்தில் 25 என்கிற எண்ணிக்கையைப் பொருளாகக் கொண்டாலும் ஸாங்க்யர் சொன்ன அப்ரம்மாத்மகமான தத்துவங்களைக் காட்டிலும் வேறானவை என்றது ஏற்பட்டதாலும், 25 க்கு மேலாக ஆகாயம் என்னும், ப்ரம்மமென்னும் இரண்டு வஸ்துக்களை 'யஸ்மிந்', 'ஆகாச' என்ற சொற்களாற் சொன்னதாலும் இது ஸாங்க்யமதவிஷயமாகாது. உண்மையில் இங்கே அந்த 25 என்ற எண்ணிக்கை கருதப்படுகிறதுமில்லை. அப்போது ஆகாயம் தனிப்படக் கூறப்படமாட்டாதே. இதை ஸூத்ரத்தில் 'அபி' என்ற சொல் குறிக்கும். ஆகையால், 'பஞ்சஜநா:' என்பது சிலவற்றின் பெயர் எண்ணிக்கையைச் சொல்லும் சொல்லோடு இப்படி ஸமாஸமானது பேராக அமையும்போது வருமென்பதை

வியாகரணம் இசைந்ததால் பஞ்சஜநா: என்னுமல் பஞ்ச ஜநா: என்றது சாலப் பொருந்தும். இப்படிப் பெயராக அமைவதை 'ஸப்தர்ஷிகள்' என்ற விடத்திற்காண்க. (11)

அப் பஞ்சஜநங்கள் யாவை யென்னில்—

ப்ராணுதயோ வாக்யசேஷாத். 1·4-12

பஞ்சஜநங்களென்ற பேர் பெற்ற ஐந்து பதார்த்தங்களாவன ப்ராணாதிகளென்று மேலுள்ள வாக்யத்தினின்று தெரிக.

'ப்ராணனுக்கு ப்ராணனையும், கண்ணுக்குக் கண்ணையும், காதுக்குக் காதாயும், அன்னத்திற்கு அன்னமாயும், மனத்திற்கு மனமாயுமுள்ளதை எவர் அறிகின்றனரோ' என்ற வாக்கியத்தில் ஐந்து இந்திரியங்கள் ப்ரம்மாத்மகங்களாகக் குறிக்கப்பட்டன பஞ்சஜனங்களாம். 'ஜந' என்பதற்கு உண்டாகும் வஸ்து என்றது பொருள். (12)

இந்த ப்ர்ஹதாரண்யகத்தில் காண்வசாகையில் அன்னம் தவிர நான்கே கூறப்பட்டதால் அங்குப் பஞ்சஜனங்கள் ஐந்து இந்திரியங்களென எவ்வாறு தெளியலாகு மென்னில், கூறுகிறார்—

ஜ்யோதிஷா ஏகேஷாம் அஸதி அந்நே. 1-4-13

காண்வரின் சாகையிலே 'அந்ந' என்ற சொல் இல்லையானது பற்றி முன் வாக்யத்தில், "சோதிகளுக்குச் சோதியான அவனைத் தேவர்கள் உபாஸிக்கின்றனர்' என்று, 'சோதிகளுக்கு' என்றதால் ஐந்து இந்த்ரியங்கள் பஞ்சஜனங்கள் என்றறியலாம். எவ்வாறெனில்— சோதிகளுக்குச் சோதி என்று ப்ரம்மத்தைச் சொன்னால் ப்ரகாசப்படுத்துகின்றவற்றையும் ப்ரகாசப்படுத்துகிறது அது என்றதாகிறது. ப்ரகாசப்படுத்துகின்றவை எவை என்றபோது மேல், 'பஞ்சஜநா:' என்று சொல்லப்பட்டவை ப்ரகாசகங்களான ஐந்து ஆம் என்

ருராய்ந்தபோது ஐந்து இந்திரியங்களை அறியப் படும். (அவை ப்ராணமென்ற த்வகிந்த்ரியம், கண், காது, மனது என்ற நான்கும், அன்னமும். அன்னமாவது அன்னத்தைப் புசிக்கக் கருவியான நாக்கும், அன்னமென்ற ப்ருதிவியினால் போஷிக்கப்படும் மூக்குமாம். அவை யிரண்டானாலும் அன்னமென்ற ஒரே சொல்லால் சொல்லப்பட்டதால் ஒன்றாக எண்ணப்படும்) ஆக, ஐந்து பஞ்சஜநங்களும் ஆகாய(ம் முதலான பூத)மும் எந்த ப்ரம்மத்தில் நிலைபெற்றிருக்கின்றனவோ என்றவிடத்தில் ஸாங்க்யர் சொன்ன தத்துவங்களின் ப்ரஸ்தாவம் சிறிதுமில்லை யென்றதாயிற்று. (13)

Sankhyōpasangrahādhikaraṇam. (3)

NA SANKHYŌPASANGRAHĀT API NĀNĀBHĀVĀT ATIRĒKĀT CHA. 1-4-11.

Even if the number (say 25) is accepted, *Sankhya*-system cannot be said to be mentioned here; because the *Tatwas* mentioned here are different and because they are more in number.

Question: *Sānkhyas* postulate 24 *Tatwas* and *Jeeva* as the 25th. Here also 25 *Tatwas* are enumerated in the passage "*Yasmin Pancha Pancha-Janāḥ*" which means five groups of five each, i.e. 25.

The second half of the *Mantra* quoted "*Tam evam anya Ātmānam Vidvān Brahma*" etc. says, "The person who knows thus as the 25th *Tatwa* the *Brahman* or *Atman* becomes a released."

Here the word *Brahma*, as an adjective, means only big, that is *Atman* pervading the Universe, and not *Vedantic Brahman*. Hence the *Sānkhya* system is approved.

Answer: The argument overlooks the word "*Yasmin*" in the beginning of the passage which means that all things are being borne in thing referred to as "*Yasmin*"—That thing is referred to again in the later portion as *Brahman* and *Atman*. It follows therefore that all the *Tatwas* are '*Brahmātmaka*' controlled by *Brahman*, that which functions as the support of all. Hence *Sānkhya*-system is not approved.

Again the word '*Api*' used by *Sootrakara* shows also that the number 25 is not to be taken as a valid argument; the reason for it is given by the word "Atirēkāt" (because of the excess of number). The passage itself shows that *Akāṣa* is not included in the 25 of *Pancha Pancha Jana* for the words are "*Yasmin Pancha Pancha Jana*: *Akāsa*: *Cha Pratishtita* :". Here *Akāṣa* is treated as one separate and distinct from the things named *Pancha Jana*. This is against the *Ṣānkhya* Doctrine which includes *Akaṣa* in the 25 *Tatwas* enumerated by them. Moreover the words *Pancha Pancha Jana*: speak only of five things named *Pancha Jana*, according to *Pāṇini Sootra*. Each one of the group of five is called *Pancha Jana* because each belongs to the group of Five. To show that all the five of the group are taken up the prefix *Pancha* is used as in *Sapta Sapta-Ṛshaya*: (Each one of these *Sapta-Ṛshis* is named a *Sapta-Ṛshi*). (11)

Which are these *Pancha Janas*?

PRAṆADAYŌ VAKYA ṢESHAT. 1-4-12

These are *Prana* etc. as explained in the next passage.

The *Pancha Janas* are found in the passage following : "Prāṇasya Prāṇam........Manō Vidu :"

(Brahman is the Breath of the *Prāṇa*, the Eye of the Eyes, the Ear of the Ears, *Anna* (food), of Annas, Mind of *Manas*. They who know this attain *Mōksha*.") This shows that *Brahman* is the power behind *Praṇa*, Eyes Ears, *Anna*, and *Manas*. Here '*Prāṇa*' means organ of touch etc., and the word "*Anna*" means both organs of taste and smell considered as one organ as the word stating both is one. (12)

But says the apponent, though in *Madhyandina* the five are enumerated, but in *Kaṇwa only four* are mentioned, *Anna* being omitted.

JYŌTISHA ĒKĒSHAM ASATI ANNĒ. 1-4-13

Though *Anna* is omitted in some text, still the word *Jyotisham* supplies the number.

True, in the *Kāṇva* reading, the word *Anna* is omitted; but in the previous passage, "Him Dēvas worship as the light of lights, the Breath and the Deathless." Here *Para Brahman* is said to be the Light of *Jyōtis*: *Jyōtis* means that which lights up objects. By *Jyōtishām Jyōti* what is meant is *Para Brahman*, for It gives light to *Indriyas*. The reference here is to *Indriyas* (as they light up objects) and they are well known to be five in number. Hence it is easy to understand that those five find mention in the *Kāṇva* reading also.

Hence the meaning of the passage under consideration is one who meditates on that *Atman*, on whom the five *Panchā Janas* (senses) elements, etc. rest, as *Brahman*, Immortality, (he) becomes immortal. (13)

(४) कारणत्वाधिकरणम्

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ।१४॥

जगत्कारणवादीनि वेदान्तवाक्यानि किं प्रधानकारणतावादैकान्तानि, उत ब्रह्मकारणतावादैकान्तानीति संशयः । प्रधानकारणतावादैकान्तनीति पूर्वः पक्षः, "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" इति कचित् सत्पूर्विका सृष्टिराम्नायते; अन्यत्र, "असदेवेदमग्र आसीत्", "असद्वा इदमग्र आसीत्", तथा "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इति । अव्याकृतं हि प्रधानम् । अतः प्रधानकारणतावादनिश्चयात् तदेकान्तान्येव । राद्धान्तस्तु—"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्युपक्रम्य "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्सम्भूतः", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति ; तत्तेजोऽसृजत" इत्यादिषु सर्वज्ञस्य परस्य ब्रह्मणः कारणत्वप्रतिपादनात् तस्यैव ब्रह्मणः कारणावस्थायां नामरूपविभागसम्बन्धितया सद्भावाभावात् असदव्याकृतादिशब्देन व्यपदेश इति ब्रह्मकारणतावादैकान्तान्येव । सूत्रार्थस्तु—आकाशादिपदचिह्नितेषु "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशःसंभूतः" इत्यादिषु सर्वज्ञस्य परस्य ब्रह्मणः कारणत्वप्रतिपादनात्, सर्वेषु सृष्टिवाक्येषु यथाव्यपदिष्टस्यैव कारणत्वेनोक्तेः ब्रह्मकारणतावादैकान्तानि । यथाव्यपदिष्टम् सार्वात्म्यादियुक्ततयाऽस्माभिर्व्यपदिष्टम् ॥ १४ ॥

तथा सति "असद्वा इदमग्र आसीत्" इति किं ब्रवीतीत्यत आह—

समाकर्षात् । १ । ४ । १५ ॥

"सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति" इति बहुभवनसङ्कल्पपूर्वकं जगत् सृजतो ब्रह्मणः सर्वज्ञस्य, "असद्वा इदमग्र आसीत्" इत्यत्र समाकर्षात् कारणावस्थायां नामरूपसम्बन्धित्वाभावेन असदिति ब्रवीति । एवं "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्" इत्यादिषु, "स एष इह प्रविष्ट आनखाग्रेभ्यः"

पश्यन् चक्षुः" इत्यादिपूर्वापरपर्यालोचनया तत्रतत्र सर्वज्ञस्य समाकर्षो द्रष्टव्यः ॥ १५ ॥

इति कारणत्वाधिकरणम् ॥ ४ ॥

(4) காரணத்வாதிகரணம்

(கீழ் எடுத்த வாக்யம் 25 தத்துவங்களுக்கு ப்ரம்மம் ஆதாரமாயிருப்பதைச் சொல்லவில்லையென்ற ஸித்தாந்தியின் உட்கருத்தை யறிந்த ஒருவன் எங்குமே ப்ரம்மம் ஆதாரமாகவே கூறப்படவில்லை யென்று வினவ முன்வ.)

காரணத்வேந ச ஆகாசாதிஷு யதாவ்யபதிஷ்டோக்தே: 1-4-14

ஆகாசாதி சொற்கள் உள்ள வாக்யங்கள் எல்லாவற்றிலும் உலகுக்குக் காரணமாக ஏற்கனவே சொல்லப்பட்டதையே சொல்வதால்.

உலகின் காரணத்தைக் கூறும் வாக்யங்கள் ப்ரதானத்தைக் காரணமாகக் கூறுவதற்கே அநுகூலங்களா, பிரம்மத்தைக் காரணமாகக் கூறவா என ஐயப்படுவதாம். ப்ரதானத்தை யென்பது பூர்வபக்ஷம். ஓரிடத்தில், 'முன்னே இவ்வுலகு ஸத்தாகவே இருந்தது' என்று ஸத்தை ஸ்ருஷ்டிகாரணமாக ஓதுகிறது. 'இது முன் அஸத்தாகவே இருந்தது' என்று அஸத்தை அவ்வாறு வேறிடத்தில் ஓதுகிறது. 'இது அப்போது உருவம் பெயர்களைக் கொண்டு வகுக்கப்பட்டது' எனவும். (அஸத் என்றும், 'பேர் பெறும்படி பல மாறுதல் கொள்வது' என்றும் ப்ரதானத்தையே பணிப்பது பொருந்துமாகையால்) ப்ரதானமே அவ்யாக்ருதமாம். ஆகையால் அது காரணமென்ற வாதத்திலேயே வேதங்கள் நிற்கும்.

ஸித்தாந்தம்— ஸத்யமாய் ஜ்ஞானமாய் அனந்தமுமான ப்ரம்மம் எனத்தொடங்கி இந்த ப்ரம்ம மென்ற

ஆத்மாவினின்று ஆகாயம் பிறந்ததென்றும், "அது, 'வெகு உருக்கள் கொண்டவனுவேன்; அதற்காக ஸமஷ்டிப் பிறவிகளையும் பெறுவேன்' என்று ஸங்கல்பித்தது அது தேஜஸ்ஸை ஸ்ருஷ்டித்தது" என்றும் இவ்வாறு எல்லாம் அறியும் பரப்ரம்மமே காரணமாக ஓதப்படுவதால், அந்த பரம்மமே காரணமாயிருக்கும் நிலையில் பேர் உருவமென்ற பிரிவுகளுடன் இராதது பற்றி அஸத் என்றும், அவ்யாக்ருத 'மென்றும் ப்ரதானம் போலவே சொல்லப்படலாமாகையால் ப்ரம்மம் காரணமென்று கீழ்ச்சொன்னதிலேயே வேதாந்தங்கள் நிற்கும். ஸூத்ரத்தில், 'யதாவ்யபதிஷ்ட' என்பதற்கு, 'எல்லாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமியாயிருத்தல் முதலான குணங்கள் கொண்டதாக முன்னமே நம்மால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டதையே என்றது பொருள்.

அஸத் அவ்யாக்ருதம் என்ற சொற்கள் ப்ரம்மத்தைச் சொல்லுமென்பதை அந்தந்த ஸந்தர்ப்பத்தைக் கொண்டு விளக்க மேல் ஸூத்ரம்.

ஸமாகர்ஷாத். 1-4-15

(முன்னும் பின்னும் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மத்தையே) ஆகர்ஷித்து கொண்டு வருவதால்.

"அந்த ஆனந்தமயன், 'வெகுவாக ஆகக்கடவேன்; பிறப்பேன்' என்று ஸங்கல்பம் செய்தா"னென்றபடி ஸங்கல்பித்து ஸ்ருஷ்டிக்கும் ஸர்வஞ்ஞமான ப்ரம்மத்தையே, "இது முன் அஸத்தாயிருந்தது" என்ற வாக்யமானது காரணமாயிருக்கும்போது நாமரூபங்களில்லாதது பற்றி அஸத் என்கிறது. "இது முன் அவ்யாக்ருதமாயிருந்தது" என்ற விடத்திலும் மேலே, "இவன் இங்கு (உடலில்) நகங்களின் நுனி வரை எங்கும் புகுந்துள்ளான். பார்க்கின்றவனும் கண் எனப்படுகிறான்" என்றவாறான வாக்யங்களைப் பார்த்தபோது அவ்யாக்ருத மென்றதை ஸர்வஜ்ஞமான வஸ்துவாகவே கொண்டது தெளிவு. (15)

Kāraṇatwādhikaraṇam. (4)

KĀRAṆATWĒNA CHA ĀKĀŞĀDISHU YATHĀ VYAPADISHTŌKTĒ: *1-4-14*

As the *Brahman* indicated already as the world-cause in the passage containing the word *Akasa*, etc., the same is to be understood in other passages also.

The doubt is whether the passages in *Vēdānta* which speak of the World-Cause refer to *Pradhāna* or *Brahman*.

Opponent says they refer only to *Pradhana* as the Cause because in some texts like, "*Sad ēva Sowmya Idam Agra Āseet*", it is stated by *Vedas* that *Sat* exists before creation also in other places like, "*Asad ēva Idam Agra Aseet*" and "*Tat Idam Tarhi Ayākṛtam Aseet. Tat Nāma-Roopabhyam Vyākriyata*" the *Asat* and *Avyākṛta* are stated as the First cause. *Sankhyas* take *Avyakṛta* as meaning First Cause or *Pradhana*. Therefore, Sankhya answers, you must understand the other passage in the same sense that they refer to *Avyakta* only. [*Note*: *Avyakta* and *Avyākṛta* bear the same meaning].

Answer: From the passage from *Taittireeya* with "*Satyam Gñānam Anantam Brahma*" and "*Tasmāt Vai ētasmāt Atmana Akaşa*:" it is clear that *Akaşa*, etc. sprang from the All-Knowing *Brahman*, and *Brahman* is the Cause. In the same way in *Chāndōgya*, it is said, "*Tat Aikshata Bahu Syām Prajāyēya*........" From this also it is clear that an Intelligent Being is the Cause of the World. Therefore, a non-intelligent *Pradhana* connot be the World-cause.

As for the word *Sat*, *Asat* and *Avyakṛta* used in the passages quoted, there is nothing wrong in using such words in connection with *Brahman* at the time of *Pralaya*, because Brahman is *Sat* (existing in subtle form), *Asat* (not existing as a produced thing), and *Avyakṛta* or *Avyakta* (not attaining the stage of Names and Forms). That this is the proper meaning is clear from the passage following: "*Tat Nama-Roopabhyam Vyākriyata*" That was made with Names and Forms. Hence all passages on *Vēdanta* relate only to *Brahman*. The word *YathaVyapadishṭa* in the *Sootra* means that (truth) which has been already established in the previous *Adhikaraṇas*, i.e., that *Brahman* is the World-Couse, and that He is the Indweller etc. (14)

That the words *Asat* and *Avyakṛtam* can be used in connection with *Brahman* is clear from the context. How?

SAMĀKARSHĀT. 1-4-15.

By attaching (referring to passage backward and forward).

The previous passage, "*Sōkāmayata Prajayēyēti*" states that *Brahman* was Willing to become many. Therefore the passages indicate an All-Intelligent Person creating the world by means of His Will. So it cannot be *Pradhana*. The passage continues, "*Tat Api ēsha Ṣlōkō Bhavati*" (the following *Ṣlōka* states the same Cause) and recites the *Ṣlōka*, "*Asat Vai Idam Agra Aseet.*" Therefore the word *Asat* attracts to itself the said *Brahman* as its meaning. The word *Asat* is used only to indicate a stage previous to that of Names and Forms.

As regards *Avyakṛta*, it is explained in the later "*Sa esha iha pravishta: Anakhagrebhya: Paṣyan Chakshu:*" Having pervaded upto finger-nails, the said Being sees ; therefore it is called Eye, etc. The word *Avyakṛta* means one that can see.

From these, it is to be inferred that what has penetrated into the things is the World-Cause. Hence *Avyakṛta* denotes *Brahman*. It refers to a stage before attaining the stage of Names and Forms.

Thus, even in the passage under consideration, taking it together with the passages before and coming thereafter, the conclusion is reached that *Brahman* only is the Cause of the world.

---

५ जगद्वाचित्वाधिकरणम्

जगद्वाचित्वात् । १ । ४ । १६ ॥

कौषीतकिनाम्, "ब्रह्म ते ब्रवाणि" इत्युपक्रम्य, "यो वै बालाक एतेषां पुरुषाणां कर्ता यस्य वैतत्कर्म स वै वेदितव्यः" इत्यत्र वेदितव्यतयोपदिष्टः साङ्ख्यतन्त्रसिद्धः पुरुषः, उत परमात्मेति संशयः। पुरुष एव प्रकृतिवियुक्त इति पूर्वः पक्षः, "यस्य वैतत्कर्म" इति पुण्यपापरूपकर्मसम्बन्धितयोपलक्षितत्वात्। राद्धान्तस्तु—"यस्य वैतत्कर्म" इति कर्मशब्दस्य क्रियत इति व्युत्पत्त्या जगद्वाचित्वात् कृत्स्नं जगद्यस्य कार्यम्, स परमपुरुष एव वेदितव्यतयोपदिष्टो भवतीति। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥१६॥

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् १७

"एवमेवैष प्रज्ञात्मैतैरात्मभिर्भुङ्क्ते" इत्यादि-भोक्तृत्वरूपजीवलिङ्गात्, "अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति" इति मुख्यप्राणलिङ्गाच्च नार्थ

परमात्मेति चेत्——तस्य परिहारः प्रतर्दनविद्यायामेव व्याख्यातः—पूर्वापरप्रकरणपर्यालोचनया परमात्मपरमिदं वाक्यमिति निश्चिते सति अन्यलिङ्गानि तदनुगुणतया नेतव्यानीत्यर्थः ॥ १७ ॥

ननु "तौ ह सुप्तं पुरुषमाजग्मतुः" इति प्राणनामभिरामन्त्रणाश्रवणयष्टिघातोत्थापनादिना शरीरेन्द्रियप्राणाद्यतिरिक्तजीवात्मसद्भावप्रतिपादनपरमिदं वाक्यमित्यवगम्यत इत्यत उत्तरं पठति——

अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके । १ । ४ । १८ ॥

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः । जीवसङ्कीर्तनम् अन्यार्थम्——जीवातिरिक्तब्रह्मसद्भावप्रतिबोधनार्थमिति प्रश्नप्रतिवचनाभ्यामवगम्यते । प्रश्नस्तावत् जीवप्रतिपादनानन्तरम्, "क्वैष एतद्बालाके पुरुषोऽशयिष्ट" इत्यादिकः सुषुप्तजीवाश्रयविषयतया परमात्मपर इति निश्चितः । प्रतिवचनमपि "अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति" इत्यादिकं परमात्मविषयमेव । सुप्तपुरुषाश्रयतया हि प्राणशब्दनिर्दिष्टः परमात्मैव, "सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति" इत्यादिभ्यः । जैमिनिग्रहणमुक्तस्यार्थस्य पूज्यत्वाय । अपि चैवमेके——एके वाजसनेयिनः इदमेव बालाकचजातशत्रुसंवादगतं प्रश्नप्रतिवचनरूपं वाक्यं परमात्मविषयं स्पष्टमधीयते "क्वैष एतत्" इत्यादि, "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिंच्छेते" इत्येतदन्तम् ॥ १८ ॥

इति जगद्वाचित्वाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(5) ஜகத்வாசித்வாதிகரணம்.

[ப்ரதானம் காரணமாகக் கூடாதாகிலும் ஜீவனை காரணமென்பதற்குப் போதுமான யுக்தி இருப்பதாக மேலதிகரணங்களில் கேள்வி.]

ஜகத்வாசித்வாத். 1-4-16

(கர்மபதம்) உலகினைச் சொல்வதால்.

கௌஷீதகி ப்ராம்மணோபநிஷத்திலே, 'ப்ரம்மத்தை உனக்குச் சொல்வேன்' என்று தொடங்கி பாலாகி என்பவன் அஜாதசத்ருவுக்குப் பல புருஷர்களைச் சொன்ன பிறகு அஜாதசத்ரு சொன்னதாவது, "பாலாகி! நீ சொன்ன புருஷர்களுக்குக் கர்த்தாவாகின்றவன் எவனோ, இந்தக் கர்மம் எவனுடையதோ, அவனே அறியத் தகுந்தவன்" என்றதாம். இங்கு அறிய வேண்டியவனுகச் சொல்லப்பட்டவன் ஸாங்க்யர் இசைந்த ஜீவனு, அல்லது பரமாத்மாவாவென ஸம்சயம். ப்ரக்ருதியினின்று பிரிவுறும் ஸாங்க்யபுருஷனே இவன் என்றது பூர்வபக்ஷம். 'இக் கர்மம் எவனதோ' என்னப்பட்டுள்ளதே. கர்மமாவது புண்யமும் பாபமுமாம் வினையென்பது ப்ரஸித்தம். அதனை யுடையவன் ஜீவனே ஆவான், அவனது சுத்தமான ஸ்வரூபமே உபாஸிக்கத் தகும். ஸித்தாந்தம்—'கர்ம' என்பதற்குப் புண்ய பாபங்களே பொருளென்பதில்லை. 'கர்ம' என்பதற்குச் செய்யப்படுவது என்பதே நேர்ப்பொருள். 'ஏதத்' என்பதற்கு இது என்றது பொருள். 'ஏதத்' என்றால் பொதுவாக எல்லா உலகும் கொள்ளப்படலாம். ஆக இவ்வுலகமே எவன் செயலோ என்றது இவ்வாக்யத்தின் பொருளாம். கீழ்ச் சொன்ன புருஷர்களுக்கும் அவனே கர்த்தாவாகிறான். 'நீ சொன்ன புருஷர்களுக்குக் கர்த்தா எவனோ, இவர்களுக்கு என்பதென்? இவ்வுலகே எவன் செயலோ, அவனை உபாஸிக்கவேண்டு' மென்று கூறினதாயிற்று. (16)

ஜீவமுக்யப்ராணலிங்காத் நேதி சேத் தத் வ்யாக்யாதம். 1-4-17

ஜீவன் முக்கிய ப்ராணன் இவற்றைக் சேர்ந்த குறிகளிருப்பதால் பரமாத்மாவன்று என்னில் இது ஏற்கனவே தீர்க்கப்பட்டது.

'ச்ரேஷ்டி (செட்டி) யெனப்படும் வைச்யனைப்போலே இந்த அறிவாளியான ஆத்மா இவற்றுடன் ஸுகிக்கிறான்' என்று ஸுகாநுபவம் செய்வதாம் ஜீவகுணத்தைக் கொண்டும், 'பிறகு இங்கே ப்ராணனில் ஒன்றித்திருக்கிறான்' என்றவாறு ப்ராணவாயு என்கிற குறியைக் கொண்டும் இந்த ஆத்மா பரமாத்மா அல்லனெனில்— இதற்கு மறுமொழி, ப்ரதர்தந வித்யையிலே கீழே (1-1-11 கூறப்பட்டது. முன்பின் வாக்யங்களைக்கொண்டு பரமாத்மாவை இவ்வாக்யம் கூறுவதென்று தெளிந்தால் வேறு அடையாளங்களை அதற்குத் தக்கவாறு இணைத்துக் கொள்ள வேண்டுமென்றதாகிறது. (17)

'பாலாகி அஜாதசத்ரு இருவரும் உறங்கும் புருஷனிடம் போந்தனர்.' என்று தொடங்கி ப்ராணவாயுவின் பெயர்களைச் சொல்லியழைத்தது, அவ்வாறு அழைததும் எழுநதிராமை, அவனைத தடியால தட்டி எழுப்பியது முதலானவற்றால்—உடல், இந்த்ரியங்கள், ப்ராணவாயு முதலானவற்றிற்கு மேம்பட்டவன் ஜீவனெனத் தெளிவிக்கிறது இவ்வித்யை யென்னலாமென்னில், மறுமொழி—

அந்யார்த்தம் து ஜைமினி: ப்ரச்நவ்யாக்யாநாப்யாம் அபி ச ஏவம் ஏகே. 1-4-18

('து' எனறது கேள்வியை விலக்கவாம்.) ஜீவனைக் கூறுவதும்வேறு கருத்தாலாம். இது கேள்வி, மறுமொழி இவற்றால் விளங்கும் இங்ஙனமே வேறு சிலரும் ஓதுகின்றனர்.

எழுப்பி இவன் ஜீவனென அறிவித்தவுடன், 'பாலாகி! இந்த ஜீவன் எங்கு படுத்திருந்தான்' என்ற, வாறான கேள்வி, உறங்கும் புருஷனுக்கு ஆதாரமான பரத்மாமாவைப் பற்றியதென்பது திண்ணம். விடையும்—'இங்கே ப்ராணனில் இவன் ஒன்றித்திருக்கிறான்' என்றவாறுள்ளது பரமாத்ம விஷயமேயாம். உறங்கும்

புருஷனுக்கு ஆதாரமான ப்ராணன் பரமாத்மாவே, 'ஸத் என்ற பரமாத்வாவுடன் அப்போது இவன் சேருகிறான்' என்றார்போன்றவாக்யங்கள் உளவே. ஆகவே ஜீவனினும் பரமாத்மா வேறென விளக்கவாம் இது. இப்பொருளின் சிறப்புத்தோற்ற ஜைமினியன் பெயரைக் கூறினதாம். மற்றும் சிலரும் (சுக்லயஜுர்வேதம் ஓதுகின்றவரும்) பாலாகி அஜாதசத்ரு இருவரின் சம்பாஷணையைச் சொல்லுமிடத்திலே பரமாத்மாவையே கருதியுள்ளனர். அங்கே, 'எங்கு இவன் இருந்தான் அப்போது' என்றது வினா. 'ஹ்ருதயத்தினுள்ளிருக்கும் ஆகாயத்திலே பள்ளி கொள்ளுகிறான் ஜீவன்' என்றது விடை. (ஆகாயம் ப்ராணன் இரண்டு சொல்லின் பொருளும் ஒன்றாக வேண்டும். அது பரமாத்மா.) (18)

Jagadvāchitwādhikaraṇam (5)

Again refutation of Sankhya. Here the passages selected relate to Chētana.

JAGAT-VACHITWAT. 1-4-16

Because the word used denotes Jagat (the word).

In *Kausheetaki-Upanishad* occurs the passage meaning, "There is a Person who is the Creator. (*Karta*) of all these persons and whose is this *Karma*. That *person* must be meditated upon."

The question is as to what the Purusha (Person) directed to be known or meditated upon is; whether the *Purusha* posited by the *Sankhya* Philosophy or *Paramatman*. Opponent says: He is the *Sankhya-Purusha*, a Person freed from *Prakṛti*, because the upanishad uses the words, *Yasya Va Ētat Karma*.

Karma means good and bad acts. Such acts are connected always with a *Jeeva* only.

The Answer: The reference here is to the following story. "A certain Brahmin *Bālāki* came to *Kshatriya Ajātaṣatru* to teach him *Brahman*. The Brahmin spoke about the person in the Sun, the Moon, the Lightning, etc. one by one as *Brahman*. This was not accepted by the King. The Brahmin then remained silent. 'Is that all?' said the King. Then the Brahmin requested the King to teach him *Brahman*. The king replied, 'I cannot teach a Brahmin, but I will however give you the knowledge of *Brahman*.' It is in this connection those words were used. The word *Karma* therein is to be understood, 'What is created' and not that act good or bad. So *Ētat Karma* means the entire Universe being the outcome of His activity; The meaning of the sentence is, 'That person is to be known or realised, who is the Creator of all these persons (Sun, Moon, Lightning, etc.), not only these but also all this Universe which is His Work." **(16)**

JEEVA MUKHYAPRĀṆALINGĀT NA ITI CHĒT TAT VYĀKHYĀTAM. 1-4-17

If it is contended that *Paramatman* is not stated here, because the characteristic marks of *Jeeva* including *Mukhya Prana* are mentioned, the reply is it has been explained already, (i.e, in the last Sootra of the 1st Pada).

Opponent cites, "Just as *Ṣrēshṭhi* enjoys along with his relations, in the same way this wise *Atman* enjoys with his *Atmans* (Bodies, etc.)" and argues that this enjoyment is appropriate for *Jeeva* only. The other passage that he becomes one with *Praṇa* during

sleep is again appropriate only for a *Jeeva*. (Note:— During sleep, only *Prāṇa* is active and also *Jāṭharāgni*, the digestive fire).

Answer :—Such question was already answered in the *Pratardana Vidya*) 1-1-11. Taking the passages before and after, *Parmatman* alone is to be indicated. As for the distinctive (or inferential) marks, they must be understood in a way reconciling all passages. (How? It is explained in the next Sootra.) (17)

The opponent quotes the passage which says that "the sleeping man was called by names applicable to *Prāṇa*, but he did not wake up; when, however, he was prodded with a stick, he woke up", and argues, "As the inference therefrom is that *Jeeva* is different from *Mukhya Prāṇa*, body and senses, and as the above transactions cannot relate to *Paramātman*, *Jeeva* must be taken as referred to."

The Answer is:—

ANYĀRTHAM TU JAIMINI : PRAṢNAVYĀ-KHYĀNĀBHYĀM API CHA ĒVAM ĒKĒ. 1-4-18

Jaimini says that the mention of Jeeva is for another purpose, because of the question and the answer; it is so even according to other Vedantin (*Sukla Yajurvedin*). ('Tu' is used to denote the refutation of the question)

Mention of *Jeeva* here is for a different purpose, i.e. for conveying the idea that the highest *Brahman* is distinct from *jeeva* and in that connection *jeeva* has to be referred to. This is clear from the question and answer.

Referring to the person who was thus wakened uq, (i.e. by prodding,) the question is asked as to

where that person was till he woke up, and the answer is .given by *Ajataṣatru*, "He was one in that *Praṇa* alone '. *Praṇa* here must denote *Paramatman*, **because** a seelping person is said to be joined with *Brahman* and this is established by other passages in the *Upanishad*, "*Sōmya*! the sleeper was joint with *Sat*." This passage is found in *Sat-Vidya*; and *Sat* there refers to *Brahman*. Accordingly even here, *Parṇa* must be taken to denote *Brahman*.

Again, the conversation between Balaki and *Ajataṣatru* is referred to in *Brahad Aranyaka*. There it is said that the sleeper was sleeping on *Akaṣa*, within the Heart. This shows that *Praṇa* in one passage is the same as *Akaṣa* in the other. It has been already demonstrated that the words *Praṇa* and *Akaṣa* are used to denote *Paramatman*. To Him only both words can apply at th^ same time. (18)

(६)

वाक्यान्वयात् ॥ १ । ४ १९ ॥

बृहदारण्यके मैत्रेयीब्राह्मणे, "न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति, आत्मनस्तु कामाय" इत्यारभ्य, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" इत्यादौ द्रष्टव्यतया निर्दिष्टः पुरुषः तन्त्रसिद्धः, उत परमात्मेति संशयः। तन्त्रसिद्धः पञ्चविंशक एवेति पूर्वः पक्षः। पतिजायापुत्रवित्तमित्रपश्वादिप्रियसम्बन्धी आत्मा न परमात्मा भवितुमर्हति। स एव हि, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इति प्रतिपाद्यते। राद्धान्तस्तु—'न पत्यादीनां कामाय पत्यादयः प्रिया भवन्ति, आत्मनस्तु

कामाय' इत्युक्त्वा, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इति निर्दिष्ट आत्मा, जीवातिरिक्तः सत्यसङ्कल्पः सर्वज्ञः परमात्मैव ; यत्सङ्कल्पायत्तं पत्यादीनां स्वसम्बन्धिनः प्रति प्रियत्वम्, स हि सत्यसंकल्पः परमात्मा। आत्मज्ञानेन सर्वज्ञानादयोऽपि वक्ष्यमाणाः परमात्मन्येव संभवन्ति।

सूत्रार्थस्तु—वाक्यस्य परमात्मन्येवान्वयाद् द्रष्टव्यतया निर्दिष्ट आत्मा परमात्मैव, "अमृतत्वस्य तु नाऽऽशाऽस्ति वित्तेन", "आत्मनि खल्वरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदं सर्वं विदितम्", "इदं सर्वं यदयमात्मा", "तस्य ह वा एतस्य महतो भूतस्य निश्श्वसितमेतत्यदृग्वेदः", "येनेदं सर्वं विजानाति, तं केन विजानीयात्" इति हि कृत्स्नस्य वाक्यस्य परमात्मन्यन्वयो दृश्यते ॥ १९ ॥

एतेभ्यो भूतेभ्यस्समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति" इति जीवलिङ्गस्य मतान्तरेण निर्वाहमाह—

प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः । १ । ४ । २० ॥

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञासिद्धये, जीवस्य परमात्मकार्यतया परस्मादात्मनोऽनन्यो जीव इति जीवशब्देन परमात्मनोऽभिधानमित्याश्मरथ्यमतम्। (२०)

उत्क्रमिष्यत एवम्भावादित्यौडुलोमिः । १ । ४ । २१ ॥

"परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इति शरीरात् उत्क्रमिष्यतः अस्य जीवस्य परमात्मभावात् जीवशब्देन परमात्मनोऽभिधानमिति औडुलोमिराचार्यो मेने ॥ २१ ॥

अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः । १ । ४ । २२ ॥

"य आत्मनि तिष्ठन्" इत्यादिभिर्जीवात्मन्यन्तरात्मतया परमात्मनः अवस्थितेः जीवात्मशब्दस्य परमात्मनि पर्यवसानात् जीवात्मशब्देन परमात्म-

नोऽभिधानमिति काशकृत्स्न आचार्यो मन्यते। इदमेव सूत्रकाराभिमतमित्यवगम्यते, त्रयाणामन्योन्यविरोधात्, इतः परमवचनाच्च ॥ २२ ।

इति वाक्यान्वयाधिकरणम् ॥६॥

வாக்யாந்வயாதிகரணம் (6)

(ஐயத்திற்கு இடமிராதபடி ஜீவனுக்கு உற்ற பலவற்றைச் சொல்வதால் மைத்ரேயீப்ராம்மணம் ஜீவனையே கூறுமென்று மேலே கேள்வி எழுகிறது.)

வாக்யாந்வயாத். 1-4-19

முன்பின் வாக்யங்கள் இணைவதால்.

ப்ருஹதாரண்யகத்தில் மைத்ரேயீப்ராம்மணத்தில், 'கணவனின் இஷ்டத்திற்காகக் கணவன் ப்ரியனாகிறதில்லை, ஆத்மாவின் இஷ்டத்திற்காகவே' என்று தொடங்கி, 'ஆத்மாவைக் காணவேண்டும், கேட்கவேண்டும், ஆராயவேண்டும், த்யானிக்கவேண்டும்' என்றொரு ஓதின இடத்திலே கூறப்பட்ட ஆத்மா ஸாங்க்யர் இசைந்த புருஷன் அதாவது 'தான்' என்ற ஜீவாத்மாவோ, அல்லது பரமாத்மாவோ என ஐயம் எழுகிறது. இருபத்தைந்தாம் தத்துவமான ஜீவனே என்றது பூர்வபக்ஷம். இங்கே கணவன், மனைவி, மகன், பணம், நேசன், பசு முதலிய ப்ரியவஸ்துக்கள் சொல்லப்படுகிறன. இவற்றிற்கு ஸம்பந்தப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவாகான். இவ்வாத்மாவையே மேல், 'ஆத்மாவைக் காணவேண்டும்'— என்ற வாக்கியம் கூறுவதாம்.

ஸித்தாந்தம் — 'கணவனின் இஷ்டத்திற்காக' என்று கூறி, ஆத்மாவையே காணவேண்டு மென்னப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவேயாம். (தனக்குக் கணவன் ப்ரியமாயிருப்பதால் கணவனை விட்டுத் தன்னை உபா

ஸிக்கவேண்டுமென்றால் வாக்யங்கள் இணையா.) 'கண வன் ப்ரியமாவது பரமாத்மாவின் இஷ்டத்திற்காகவே, அதாவது பரமாத்மாவின் ஸங்கல்பத்தாலேயே யாகை யாலே, பரமாத்மா அனுகூலமாக ஸங்கல்ப்பித்தால் ப்ரியமாயும், அல்லாதபோது அப்ரியமாயுமுள்ள இவ் வஸ்துக்களாலென்ன ஆவது? என்றும் மிகவும் ப்ரியமா கவே சேஷியாகவே பரமானந்த ரூபமாகவே யுள்ள பர மாத்மாவையே காணவேண்டும்' என்ற பொருள் பொருந் தும். மேலே, 'ஆத்மாவை யறிந்தால் எல்லாம் அறிந்த படியாம்' என்றாற்போன்ற விசேஷங்களும் பரமாத்மா வைப் பொருளாகக் கொண்டால் கூடும்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது--எல்லா வாக்யங்களும் பரமாத்மாவைக் கொண்டால்தான் இணையும். 'பணத் தினால் மோக்ஷம் பெற ஆசைப்படலாகாது', 'ஆத்மா வைக் கண்டால் கேட்டால் ஆராய்ந்தால் த்யானித்தால் எல்லாம் அறியப்பட்டனவாம்', 'இவ்வுலகெல்லாம் இவ் வாத்மா', 'இந்தப்பெரும் புருஷன் விடும் மூச்சுக்காற்றே யாம் ருக்வேதம் முதலான சொற்களும் உலகங்களும்', 'எவனைக் கொண்டு எல்லாம் அறிகிறான், அவனை எவ் வாறு அறிவான்.' என்றாற்போன்ற வாக்யங்கள் பர மாத்வைக் கொண்டாலே இயைவது கண்கூடு. (19)

ஆகில், 'விஜ்ஞானமயனான ஜீவன் இந்தப் பூதங்களி னின்றே கிளர்ந்து இப்பூதங்களைத் தொடர்ந்தே அழி கிறான்' என்று பூதங்களோடு அழிவதென்ற ஜீவதர் மத்தைச் சொல்லி ஜீவனைக் கொள்வதென் எனில், இதற்கு முதலில் வேறு ரிஷியின் கருத்துக் கூறப்படு கிறது—

ப்ரதிஜ்ஞாஸித்தே: லிங்கம் ஆச்மரத்ய:. 1-4-20

ஒன்றை யறிவது எல்லாம் அறிவதாமென்று அறிதியிட்டது ஸித்திப் படுவதற்கு இது அறிகுறியாகுமென்றார் ஆச்மரத்யர்.

ஒன்றை யறிந்தால் எல்லாம் அறிவது காரண கார்ய விஷயத்திலாம். பரமனும் ஜீவனும் காரணமும் கார்ய

மூமாவது இருவரும் ஒரு வஸ்துவாயிருத்தலாலாம். ஆக பரமாத்மாவே ஜீவாத்மாவானபடியாலே இவனைக் கூறும் சொல்லால் அவனையும் கொள்ளலாம் என்றார் ஆச்மரத்யரிஷி. (20)

மற்றொரு ரிஷியின் கருத்து—

உத்க்ரமிஷ்யத : ஏவம்பாவாத் இதி ஔடுலோமி : 1-4-21

ஸம்ஸாரத்தின்று வெளிப்படபோகின்ற ஜீவாத்மாவுக்கு அப்போது பரமாத்மாவாகுகை ஏற்படுவதைக் கருதி அவனை ஜீவனைச் சொல்லும் சொல்லால் சொன்னதென்றார் ஔடுலோமிரிஷி.

'பரஞ்சோதியைக் கிட்டித் தனது ரூபத்தாலே ஸித்தி பெறுகிறான்' என்று உடலினின்று வெளிப்பட்ட பிறகு பரமாத்மாவாகுகை பணிக்கப்படுகிறது. (21)

...க் காசக்... ...ின் கொள்கை—

அவஸ்த்திதே : இதி காசக்ருத்ஸ்ந : 1-4-22

அதிலிருப்பதாலென்கிறார் காசக்ருத்ஸ்னர்.

'யாவனொருவன் ஜீவாத்மாவிலிருக்கின்றவன்' என்ற அந்தர்யாமி ப்ராம்மணாதிகள்படி ஜீவாத்மாவுக்கு அந்தராத்மாவாகப் பரமாத்மா இருப்பதனால் ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும் சொல் பரமாத்மாவில் முடிவதால் அது பரமாத்மாவைச் சொல்லும் என்றார் காசக்ருத்ஸ்னர். இதுதான் ஸூத்ரகாரருக்கு ஸம்மதமென்பது இந்த மதங்கள் ஒன்றோடு ஒன்று முரண்படுவதாலும் இதற்கு மேல் வேறு மதத்தைச் சொல்லாததாலும் விளங்கும். (22)

Vākyānvaya-Adhikaraṇa. (6)

In this *Adhikaraṇa* also, as in the previous *Adhikaraṇa*, another passage of *Upanishad* is taken and a doubt is raised whether it refers to *Sānkhya Purusha*. The *Sootras* answer it—

VĀKYĀNVAYĀT. 1-4-19.

Because the connected passages apply in their significance to *Paramatman* only.

The passage selected is one from *Maitrēyee Brāhmaṇa* in *Bṛhad Āraṇyaka*: "A man does not become the darling of his wife by his merely thinking so; A woman does not become the darling of her husband by her thinking so. So also, a son does not become the dearly love-object of his parents simply because the son thinks so. A man may be fond of money, but that is not because money is fond of him. Therefore love is the result of the Soul, *Atman*. *Atman* is to be heard, thought of and meditated upon and seen (i.e. realised)".

The opponent says that Soul mentioned here is the 25th *Tatwa* of *Sānkya*, i.e. *Jeevātman*. For, the expressions husband, wife, son, friend and money can appertain to *Jeevātman* only.

Answer : The passage in effect is that the love of husband to his wife etc., is not due to their desires, but the desire of *Ātman* (Soul); and it further enjoins on the *Upāsaka* that he should meditate on this *Ātman*. This *Ātman* must refer to an All-Knowing and *Satyasankalpa Paramātman* distinct from and above *Jeevātman* who by his *Sankalpa* (or Desire) pro-

duces all the affection between relations, etc. Besides, it is said that by knowing this *Ātman*, everything is known. Hence, the *Ātman* must be the *Pramātman* because this is possible only in the case of a Supreme Self.

The other passages referred to in the *Sootra* are: (1) "By means of wealth, there is no hope for Mōksha". (*Note*:—This is by Yagñayavalkya to his wife when he proposed, when he was about to take *Sanyāsa*, to divide his weatlh between *Maitrēyee* and his yonger wife *Katyāyanee* and that in answer to a question by *Maitrēyee* whether money will bring *Mōksha*.) (2): When *Atman* is seen, heard, thought of and meditated upon, all becomes known. (3) "All this that which is in *Atman*". (4) Ṛg Vēda and other learning, and all this Universe are the breath of this Big Person (that is these are created by Him with great ease). (5) By Him all these are known; and how can He be known by any other means? (i.e.) None but He can be the instrument for knowing Him."

All these passages can be understood only by understanding the word *Atman* to be *Paramātman*.

If this is so, what about the passage which seems to be concerned with *Jeevatman* "*Vigñana Ghana* etc. stating, "A person with knowledge derived from the senses, springing from the elements perishes along with them." The following three Sootras answer this point in three ways—

PRATIGÑA SIDDHĒ: LINGAM AṢMARATHYA: 1-4-20

"For the fulfilment of *Pratigna* (the promissory statement,) this acts as an indicator." So says *Asmarathya*.

(*Pratigna*-promissory passage=one that promises something). *Asmarathya* is of opinion that the mention of *Jeevātman* here in connection with *Paramātman* is an indication of the relationship as cause and effect between them, by which relationship promissory statement (statement that by knowing one all is known) is fulfilled. So the word meaning *jeeva* is used tod enote *Paramātman*. From this it follows that *Jeeva* springs from *Paramātman* like pot and pan out of mud or earth. (20)

UTKRAMISHYATA: ĒVAM BHAVAT ITI AUDULŌMI: 1-4-21

"Because on departure (from the Body) Jeeva attains this stage (he becomes one with Him)". So says *Audulomi*.

"Attaining the Highest Light (*Paramātman*) he obtains his own natural Form (one-ness)". Since the preson who rises leaving the Body becomes one with *Brahman*, hence there can be no objection to denote *Paramātman* by a word indicating *jeeva*. (21)

AVASTHITĒ: ITI KAṢAKṚTSNA: 1-4-22

Because of the Existence in *Jeevatman*-So says *Kasakrtsna*.

Ey the passage "*Ya Atmanī Tishṭhan*" and other passages, *Paramātman* is said to exist within the *Jeevatman*. Hence by the words referring to *Jeevatman*, *Paramatman* also is always understood. That is the opinion of *Kaṣakṛtsna*. Hence the word *Vigñana Ghana* refers to *Paramatman*.

This last opinion is the accepted opinion of *Badarayaṇa*, the *Sootrakara*; because each is opposed to the others and the *Ṣootrakara* cannot be said to have accepted all. Since this is the last and none else is mentioned beyond, this is the opinion accepted by him. (22)

(७) प्रकृत्यधिकरणम्

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ।१।४।२३॥

परं ब्रह्म किं जगतो निमित्तकारणमात्रम्, उतोपादानकारणमपीति संशयः। निमित्तकारणमात्रमिति पूर्वः पक्षः, मृत्कुलालादौ निमित्तोपादानयोर्भेददर्शनात्; "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्" इत्यादिभिर्भेदप्रतिपादनात्, ब्रह्मणोऽविकारित्वश्रुतिविरोधाच्च। राद्धान्तस्तु— "येनाश्रुतं श्रुतम्" इति ब्रह्मविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञानान्यथानुपपत्त्या "यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयम्" इति मृत्तत्कार्यदृष्टान्तेन तदुपपादनाच्च जगदुपादानकारणमपि ब्रह्मैवेति विज्ञायते। प्रमाणान्तरावसितसकलवस्तुविलक्षणस्य शास्त्रैकसमधिगम्यस्य परस्य ब्रह्मणः सर्वज्ञस्य सर्वशक्तेः कार्यकारणोभयावस्थायामपि स्वशरीरभूतचिदचित्प्रकारतयाऽवस्थितस्यैकस्यैव निमित्तत्वमुपादानत्वं चाविरुद्धम्। शरीरभूताचिद्वस्तुगतो विकार इति कार्यावस्थावस्थितस्यापि शरीरिणः परमात्मनोऽविकारित्वं सिद्धमेव। चिदचिद्वस्तुशरीरस्य ब्रह्मण एवोपादानत्वेऽपि ब्रह्मणः पुरुषार्थविकारास्पर्शप्रदर्शनाय हि, "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः" इति व्यपदेशः। प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् उपादानं च ब्रह्मैवेति सूत्रार्थः ॥ २३ ॥

अभिध्योपदेशाच्च । १ । ४ । २४ ॥

"सोऽकामयत बहु स्याम्", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय" इति स्रष्टुर्ब्रह्मणः स्वस्यैव जगदाकारेण बहुभवनचिन्तनोपदेशाच्च जगदुपादानं निमित्तं च ब्रह्मैवेति निश्चीयते ॥ २४ ॥

साक्षाच्चोभयाम्नानात् । १ । ४ । २५ ॥

"किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आसीत्" इत्यादिना जगदुपादाननिमित्तादौ पृष्टे, "ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्—ब्रह्माध्यतिष्ठत्" इत्युपादानं निमित्तं चोभयं ब्रह्मैवेति हि साक्षादाम्नायते। अतश्चोभयं ब्रह्म ॥ २५ ॥

आत्मकृतेः । १ । ४ । २६ ॥

"तदात्मानं स्वयमकुरुत" इति स्रष्टुरात्मन एव जगदाकारेण कृतिरुपदिश्यते ; अतश्चोभयं ब्रह्मैव । नामरूपभावाभावाभ्यामेकस्य कर्मकर्तृभावो न विरुद्धः ॥ २६ ॥

यद्यात्मानमेव ब्रह्म जगदाकारं करोति, तर्हि ब्रह्मणोऽपहतपाप्मत्वाविकमनवधिकातिशयानन्दस्वरूपत्वं सर्वज्ञत्वमित्यादि सर्वं विरुध्यते, अज्ञत्वासुखित्वकर्मवश्यत्वादिविपरीतरूपत्वाज्जगत इत्यत उत्तरं पठति—

परिणामात् । १ । ४ । २७ ॥

अज्ञब्रह्मविवर्तवादे हि तद्भवत्येव, अज्ञानस्य तत्कार्यरूपानन्तापुरुषार्थस्य च वेदान्तजन्यज्ञाननिवर्त्यस्य ब्रह्मण्येवान्वयात् । तदा शास्त्रस्य भ्रान्तजल्पितत्वापाताच्च (पातश्च?)। अविभक्तनामरूपसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकस्य ब्रह्मणः विभक्तनामरूपस्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरत्वेन परिणामो हि वेदान्तेषूपदिश्यते, "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इत्येवमादिभिः । अपुरुषार्थाश्च विकाराः शरीरभूतचिदचिद्वस्तुगताः ।

कारणावस्थायां कार्यावस्थायाञ्चात्मभूतं ब्रह्म अपहतपाप्मत्वादिगुणकमेव। स्थूलसूक्ष्मावस्थस्य कृत्स्नस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरत्वम्, ब्रह्मणश्च, तदात्मत्वम्, "यः पृथिव्यां तिष्ठन्—यस्य पृथिवी शरीरम्" इत्यारभ्य- "यस्याव्यक्तं शरीरम्. यस्याक्षरं शरीरम्, यस्य मृत्युः शरीरम्, एष सर्वभूतान्तरात्मा अपहतपाप्मा दिव्यो देवः" इत्येवमादिश्रुतिशतसमधिगतम् अतः सर्वमनवद्यम् ॥ २७ ॥

योनिश्च हि गीयते । १ । ४ । २८ ॥

"यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः", "कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्म योनिम्" इत्यादिषु सर्वस्य भूतजातस्य परमपुरुषो योनित्वेन गीयते। हिशब्दो हेतौ। यस्मात् योनिरिति गीयते, तस्माच्चोपादानमपि ब्रह्म। योनिशब्दश्चोपादानकारणपर्यायः ॥ २८ ॥

इति प्रकृत्यधिकरणम्

ப்ரக்ருத்யதிகரணம் (7)

இவ்வதிகரணத்தில் பரமாத்மா உபாதாககாரணமு மாகிறுனென்ன ஸ்தாபிக்கப்படுகிறது.

ப்ரக்ருதி : ச ப்ரதிஜ்ஞாத்ருஷ்டாந்தாநுபரோதாத். 1-4-23

ப்ரம்மம் உபாதாநகாரணமுமாகிறது. (அப்போதே ஸத்-இத்யாதியிலுள்ள) ப்ரதிஜ்ஞையும் த்ருஷ்டாந்தமும் கெடாமலிருப்பதால்.

பரப்ரம்மம் உலகுக்கு நிமித்தகாரணம் மட்டுமா, உபாதாககாரணமுமா என்று ஸம்சயமாம். நிமித்த காரணம்மட்டுமென்றுன் பூர்வபக்ஷி. நிமித்தகாரணமா வான் செய்கிறவன். உபாதனாகாரணமாவது எதி

னின்று வஸ்துவைச் செய்கிறோமோ, அது. அதாவது மண்ணிலிருந்து குடம் செய்யப்படுவதால் (மண் குடமாக மாறுவதால்) மண் உபாதாநகாரணம். குடத்திற்கு மண் உபாதானம்; குயவன் நிமித்தம், இவ்வாறு உலகில் எக்கார்யத்திலும் உபாதாநம்வேறு, நிமித்தம் வேறென்பதே கண்கூடு. வேதத்திலும், மாயை மாயன் என இரண்டைக்கூறி மாயையான ப்ரதானத்தினின்று மாயன் இவ்வுலகை ஸ்ருஷ்டிக்கிறுனென்று வேறுபாடு விளக்கப்பட்டுள்ளது. ப்ரம்மத்தையே உலகுக்கு உபாதாநகாரணமாகக் கொண்டால் உலகிற்காணும் மாறுதல்கள் யாவும் ப்ரம்மத்தினிடம் இசையப்பட்டனவாம். அப்போது ப்ரம்மம் ஸவிகாரமாகும். நிர்விகாரமென்ற வேதத்தோடு முரண்படும் என்க.

ஸித்தாந்தம்—'எந்த வஸ்து கேட்கப்பட, கேட்கப்படாததெல்லாம் கேட்கபட்டதாம்' என்று ப்ரம்மத்தை அறிவது எல்லாவற்றையும் அறிவதாம் என்று ஸாதித்திருப்பதையும், 'மண்கட்டியை யறிந்ததால் அதினின்று பெறப்படும் குடம் முதலியன அறியப்படுவதுபோல் ப்ரம்மத்தை யறிந்ததால் உலகம் அறியப்படும்' என்று காட்டியிருக்கும் த்ருஷ்டாந்தம் த்தையுமொட்டி உலகுக்கு ப்ரம்மம் உபாதாந காரணமென்று அறுதியிடப்படுகிறது. உலகில் நிமித்தகாரணம் உபாதாநகாரணமாக மாட்டுகிறதில்லையாறுலும், ப்ரம்ம மென்பது சாஸ்த்ரத்தைக் கொண்டே அறிய்ப்படவேண்டிய தொன்ருகையால் அது உலக வஸ்துக்களைவிடப் பலவகை வேறுபாடு உடையதாகையால் உபாதாநமாகவும் நிமித்தமாகவும் இருக்கத்தகுமென்று சாஸ்த்ரப்படி கொள்ளவேண்டும். ஆகில் நிர்விகாரமென்னக்கூடாதே என வினவலாம். சாஸ்த்ரமே அதற்கு வழியைக் கூறுகிறது. ப்ரம்மத்திற்குச் சேதநர்களும் அசேதநமான ப்ரதானமும் உடலாகிறன. ஸூக்ஷ்மசரீரமுடைய ஜீவன் ஸ்தூலமான (யாரும் அறிவதும் போகத்திற் குரியதுமான) உடலை

உடையவனானபோது பிறந்தானென்கிறோம். ஸூக்ஷ்ம நிலைமையில் காரணமாய் ஸ்தூல நிலைமையில் அவனே கார்யமாகிறான். ஆக ஜீவனே உபாதாநமும் கார்யமும். ஆனால் மாறுதல்கள் உண்மையில் சரீரத்தில் இருக்கிறனவேயன்றி ஜீவனிடம் நேராக இல்லை. ஆகையால் அவன் நிர்விகாரனுமாகிறான். இவ்வாறே ப்ரதாநத்தை சரீரமாக உடைய ப்ரம்மம் உபாதாந காரணமாகிறது. உலகை உடலாக உடைய ப்ரம்மம் கார்யமாகிறது. மாறுபாடுகள் ப்ரதானத்திலே நின்றுவிடுகிறபடியால் ப்ரம்மம் நிர்விகாரம். ஜீவனைப் போல் அறிவீனனாகாமல் தானே ஸங்கல்ப்பம் செய்து ஸ்ருஷ்டிக்கும் திறமை வாய்ந்திருப்பதால் குயவனைப் போல நிமித்தகாரணமுமாகிறான் பரமாத்மா. ப்ரதானத்தில் மாறுதல் நின்றுவிடுகிறதுபோல் சேதனர்களிடத்தில் ஸுகதுக்கங்களாம் அபுருஷார்த்தம் நிற்கும். இப்படி தோஷமொன்றுமின்றி அவன் உளன் என்பதை உணர்த்தவே, "மாயன் ப்ரதானத்திலிருந்து உலகை ஸ்ருஷ்டிக்கிறான், மாயையினாலே தகையப்பட்டிருக்கிறான் வேறொருவன்" என்று மூன்று வஸ்துக்களைப் பிரித்து வேதம் ஓதுகிறது. ஆக ப்ரதிக்ஞைக்கும் த்ருஷ்டாந்தத்திற்கும் இணங்க ப்ரம்மம் உபாதாநமே. (23)

அபித்யோபதேசாத் ச. 1-4-24

(இருவகை) ஸங்கல்ப்பத்தை உபதேசித்திருப்பதாலும்.

'வெகுவாகக்கடவேன் என்று அவன் விரும்பினான்', 'வெகுவாகக்கடவேன், பிறப்பேனாக என்று அது பார்த்தது' என்றவாறு தானே உலகவுருவில் வெகுவாக ஆவதற்கு ஸ்ருஷ்டிக்கும் ப்ரம்மம் நினைத்ததாக உபதேசித்திருப்பதாலும் உலகுக்கு ப்ரம்மமொன்றே உபாதாநமும் நிமித்தமுமென முடிவு செய்யப்படுகிறது. (ஸங்கற்பம் செய்வதால் நிமித்தகாரணம், தானே வெகு கார்யமாவதால் உபாதாநகாரணம். (24)

ஸாக்ஷாச்சோபயாம்நாநாத். 1-4-25.

இருவகைக் காரணமாயிருப்பதை நேராகவும் ஓதியிருப்பதால்.

'மேல் கீழ் உலகங்களை எதினின்று செதுக்கிச் செய்தனரோ, அம் மரம் யாது, அந்த அரண்யம் யாது? புத்திமான்களே! உலகங்களைத் தரிக்குமவன் எதனைக் கருவியாகக் கொண்டானோ அது எது என்று கேட்டுத்

தெளியுங்கள்' என்ற வினவை விடுத்து வேதமானது, 'உலகங்களைச் செதுக்கவான மரமும் காடும் ப்ரம்மம். தரிக்குமவனால் கருவியாகக்கொள்ளப்பட்டதும் ப்ரம்மமே யென்று தெளிவிக்கிறேன்' என விடையளித்து உபாதானகாரணம், செய்கிறவன், கருவியாயிருப்பவன் எல்லாம் ப்ரம்மமே என விளக்கியுள்ளது. (மரம் உபாதானகாரணம். காடு செதுக்குமிடமாய்; தேசமாம் காரணம், கருவிகள் ஸஹகாரிகாரணம். அவற்றை அதிஷ்டானம் செய்பவன் அதாவது கார்யம் தோன்றும்படி அவற்றை ப்ரேரிப்பவன் நிமித்தகாரணம். எல்லாம் ப்ரம்மம். நிமித்தமென்று உபாதாநம் நீங்கலாக எல்லாக் காரணத்திற்கும் பொதுப் பெயருமா மாகையாலே ஸூத்ரத்தில் 'உபய' (இரண்டு) என்றது. (25)

ஆத்மக்ருதே: 1-4-26

தன்னைச் செய்துகொள்வதால்.

'அது தன்னைத் தானே செய்துகொண்டது' என்று ஸ்ருஷ்டிக்கும் ஆத்மாவே உலகமாகச் செய்துகொள்ளப்பட்டது ஓதப்படுகிறது. ஒன்றே பேரும் உருவமுமில்லாமலிருக்கும் நிலையில் கர்த்தாவாகவும், அவற்றைப் பெறும் நிலையில் ஸ்ருஷ்டிக்குச் செயப்படுபொருளுமாகிறது. ஆகையால் அது இருவித காரணமுமாம். (26)

ப்ரம்மம் தன்னையே உலகாக ஆக்கிக் கொள்வதாகில், பாபம் முதலியன இல்லாமை, உயர்வற உயர்நலமுடைமை, எல்லாமறிருந்திருக்கை முதலிய ஸ்வபாவத்தோடு முரணுகும். அறிவின்மை, அற்பஸுகம், கர்மத்திற்குட்படுகை முதலிய வேறு தன்மைகளையடைய வேண்டுவதுமாம். ஆகையாலே உபாதானமாகாதெனவினு எழ விடை யளிக்கிறார்—

பரிணமாத். 1-4-27

மாறுவதால்.

அதவைதுகள இசைநதது விவர்தகவாதம். அதாவது—அஞ்ஞானமென்றதோஷம் கொண்டப்ரம்மம் ப்ரபஞ்சத்திற்குக் காரணமாகிறதென்பது. இந்த ப்ரம்மமே ஜீவனும்,ஆக அஜ்ஞானமும்,அதனுலாம் அளவற்றதுக்கம் முதலான கேடுகளும், தத்துவ ஜ்ஞானம் பிறந்த பிறகே விலகவேண்டியவை, அதுவரை ப்ரம்மத்தினிடமே இசையப்படுகின்றனவாம். அப்போது தத்துவஜ்ஞான மற்று புத்திமாருட்டமுள்ளவன் பேச்சேயாம் முழு சாஸ்திர

மும். வேதத்தில் வழங்கப்பெற்றது பரிணாமமே யன்றி விவர்த்தமன்று. ஸூக்ஷ்மங்களான சேதநாசேதநங்கள் நாமரூபங்களில்லாமலிருக்க அந்த ஸூக்ஷ்மங்களை உடலாகக் கொண்டிருந்த ப்ரம்மம் பல நாமரூபங்களைப் பெற்று ஸ்தூலங்களான அந்த சேதநாசேதநங்களை உடலாகக் கொள்வதால் மாறுதலைப் பெற்றதாகிறது. இதே வேதங்கள் செய்யும் உபதேசம். "பேரும் உருவும் பெருமலிருந்து அவையுடையதாக அந்த ப்ரம்மம் செய்து கொள்ளப்படுகிறது" என்றதே. விகாரங்களெனப்படும் மாறுதல்களும், ஸுகதுக்கங்கள் போன்ற வினைப்பயன்களும் உடலான அசேதநம், சேதநம் என்ற தத்துவங்களில் நின்றுவிடுகிறன. காரணமான நிலையிலும், கார்யமான நிலையிலும் ப்ரம்மம் அவற்றிற்கு உள்ளிருப்பதால் எப்போதும் ஒரு தோஷமுமின்றியே விளங்குவதாம். எந்த நிலையிலும் எந்த சேதநாசேதநங்களும் ப்ரம்மத்திற்கு சரீரமென்பது அந்தர்யாமி ப்ராம்மணம் முதலானவற்றில் தெளிந்ததே. ஆகையால் எல்லாம் குறையற்றிருக்கும். (27)

யோநி : ச ஹி கீயதே. 1-4-28

யோநி என்றும் ப்ரம்மம் சொல்லப்படுகிறது.

'பூதங்களுக்கு யோநியா யுள்ள அக்ஷரப்ரம்மத்தை புத்திமான்கள் பார்க்கின்றனர்', 'உலகினை ஸ்ருஷ்டி செய்பவனும் ஆள்கின்றவனும் யோநியுமான அவனைப் பார்க்கிறவன்' என்றவாறு முண்டகம் முதலியன ஓதும். (ஸ்ருஷ்டி செய்பவன் என்று நிமித்தகாரணமாயிருப்பதோடு சிலந்திப் பூச்சியைப்போல் யோநியாயும் சொல்லப்படுகிறன். ஆகையால்) யோநி என்றது உபாதாந காரணமென்றதாம். (28)

Prakṛti Adhikaraṇa (7)

In this *Adhikaraṇa* the theory of some *Sankhyas* who accept the existence of *Paramatman* but state, 'He is the operative cause and Pradhana is the material cause,' is taken up for consideration.

PRAKṚTI: CHA PRATIGNĀ-DṚSHTĀNTA-ANUPARODHĀT. 1-4-23

Paramatman is the material cause also because it is only by understanding it so that the *Pratigna* (Promissory Statement) and the example taken will not be nullified.

The doubt raised is whether *Brahman* is merely the creative cause but also the material cause. *Poorva Pakshin* (opponent) says—He is the creative cause only; because in the world we see the potter is different and distinct from the mud, the material used for pots aud pans; also because in the Sastras it is said that He is the creative cause and the Prakṛti is the material cause. e.g. "*Asmāt māyee sṛjatē viṣvam Ētat*". The controller of *Māyā* (i.e. *Prakṛti*), Matter creates all this (the world) out of that *Pradhāna*. Hence, *Pradhāna* is stated to be the material cause. Again *Brahman* is not subject to any change. (If we accept *Brahman* as the material cause also, that means it is liable to change).

Answer:—From the passages from the *Ṣruti* it is clear that *Brahman* is not only creative but also the material cause. (1) *Yēna Aṣrutam Ṣrutam Bhawati.* Knowing Him, you know all. (2) *Yatha Sowmya ēkēna mṛtpindēna Sarwam Mṛnmayam Vigñātam Syāt.* Just as by knowing the mud-ball, its products are known.

The acquisition of knowledge of all by means of knowledge of one is due to the relationship of cause and effect; and that cause must also be the material cause; it is clear from the example of mud taken. It is to be noted that no mention is made here of the potter. So it is clear that *Brahman* is proclaimed to be the material cause as well as the creator also. With regard to the argument as to our worldly experience, the answer is that it is the constituent character of *Brahman* to be so; that is, He is All Knowing and All Powerful, not like the ordinary potter. No worldly experience will avail in the matter. He has also as His body the *Chētana* and *Achētana*. He becomes therefore the material cause also.

The argument based on the text that *Brahman* is changeless is answered by the fact that the ordinary hhanges affecting the world do not touch Him. Nor is ce touched by pains and pleasures which afflict the ordinary *jeeva.* It is only to make this clear (i.e. that

changes, as well as pains and pleasures do not touch Him) that the passage states that from *Prakṛti* the Lord of *Prakṛti* etc. creates the whole world. (23)

ABHIDYŌPADĒṢĀT CHA 1-4-24

Because of the Statement about a ceartain desire.

Further, the *Ṣruti* states that the Creator (*Brahman*) desires that, "I shall become Many." It follows therefore that the Desire is that He Himself should become many and not that *Pradhana* should become the world. The *Brahman* is not like a potter who desires that the mud should become pot.

Therefore it is concluded that He is the material cause also. This *Sankalpa* (or desire) is not of the ordinary kind, but one peculiar and extra-ordinary.

Again.—

SĀKSHĀT CHA UBHAYĀMNĀNĀT. 1-4-25

The Brahman is expressly stated as both causes (material and creative).

To the question raised in a vedic passage i.e., "Which is the forest ? Which is the tree from which the whole Universe was shaped ? Which is that which the creator had dominion over ?", the answer given is that the forest, tree and controller are the same *Brahman*. By the word 'Tree' the material cause is indicated, and by the word *Adhishṭhata* (Adhyatishṭhat) the creative or operative cause. It is also stated in this passage that like the creative and operative cause, the instrumental cause also is the *Brahman*. (Note: By saying that forest is *Brahman* it is indicated that besides the tree used for creating the worlds, there are still any mumber of trees left and that the world is but a small fraction of the *Brahman*.) (25)

ATMAKṚTE: 1-4-26

Because of His creating Himself (as world).

The above answer is also clear from the passage, "Tat *Atmanam Swayam Akuruta*". "He himself created Himself" Therefore *Brahman* is both, the cause of the

world and the World itself when the stages of Names and Forms are reached. (26)

If it is said that He Himself becomes the World, then it is to be expected that *Brahman* full of Bliss and not touched by sins or merits, All Knowing, All Powerful, etc. will be dragged to the stage of Ignorance, and of being *Karma* bound, etc.; the answer is furnished by the *Sootra*—

PARIṆAMAT. 1-4-27.

Because of the peculiar properties of transforming Himself.

The objection raised above will certainly be relevant in the case of *Adwaita* theory where *Brahman* is said to be subject to *Māya* (Ignorance) and the world is its creation. Under that theory it is said that by a correct knowledge of *Vēdānta* this Ignorance and its effect (the Illusion) disappear. It is also open to the objection that all references to the world found in the *Vēdānta,* etc. are the sayings of a confused and perplexed man.

The objection cannot arise in the case of the theory (which is the correct one) which accepts the reality of *Chētana* and *Achētana* and that they form the body of *Brahman.* In such a case, to state *Brahman* manifests in Forms and Names, raise no doubts or controversies. For, in both the stages-that is-before the manifestation and after, the Bramhan is the soul of *Chētana* and *Achētana.* The authority is to be found in "*Tat Ha Idam Tarhi Avyakṛtam Aseet Tat NamaRoopābhyam Vyākriyata.*' In the first state, it was without Names and Forms, then it manifests in Names and Forms.

Thus, the changes i.e. being affected by Pain and Pleasures and non-sentience are attributable to *Chētana* and *Achē*tana, and Brahman is free in both stages. That He is the inner-dweller of All in all the stages is laid down authoritatively in *Anataryāmi-Brahmaṇa* in *Bṛhadāraṇyaka* and *Subalōpanishad.* (29)

YŌNI : CHA HI GEEYATĒ. 1-4-28

The word *Yoni* (creative cause) is also used (with reference to Brahman.

Thus in *Mundaka*, "*Yad Bhoota-Yonim Paripaṣyanti Dheera*: "Wisemen see *Brahman* as the creative cause of all Beings." "*Kartāram Eeṣam Purusham Brahma Yōnim*" "Person who is Creator, Controller and material Cause. (28)

---

(८) सर्वव्याख्यानाधिकरणम्

एतेन सर्वे व्याख्याताः व्याख्याताः।१।४।२९ '

"यतो वा इमानि" इत्यादिषूदाहृतेषु वाक्येषु, "जन्माद्यस्य यतः' इत्यादिनोक्त न्यायकलापेन सर्वे वेदान्ताः ब्रह्मपराः व्याख्याताः। पदाभ्यासोऽध्यायपरिसमाप्तिद्योतनार्थः ॥ २९ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते श्रीवेदान्तदीपे प्रथमस्याध्यायस्य चतुर्थः पादः

इति प्रथमोऽध्यायः।

शुभमस्तु ; श्रीरस्तु ॥

ஸர்வ வ்யாக்யாநாதிகரணம் (8)

ஏதேந ஸர்வே வ்யாக்யாதா : வ்யாக்யாதா : 29

ஜந்மாத்யதிகரணம் தொடங்கி இதுவரையிற் சொன்ன நியாயங்களைக் கொண்டு உபநிஷத்தில் மற்றுமுள்ள பாகங்களெல்லாமும் ப்ரம்மத்தையே பகர்வதாகக் கொள்க.

(பல வஸ்துக்களைக் காரணமாகக் கூறுவதுபோல் வாக்யங்களில் தோன்றினும் எல்லாம் அவ்வொரு பர ப்ரம்மத்தையே கூறும்.)

நான்காம் பாதம் முற்றும்.

ஸ்ரீ பகவத் ராமாநுஜஸ்வாமி அருளிச் செய்த வேதாந்த தீபத்தில் முதல் அத்யாயம் முற்றும்.

சுபமஸ்து.

Sarvavyākhyānādhikaraṇa. (8)

ETĒNA SARVĒ VYAKHYATA: VYAKHYATA.

Thus have been expounded all other passages also of the Upanishad.

The exposition of the passages beginning with "*Yatō Vai Imani Bhoothani*" in the 2nd *adhikaraṇa* of the 1st *Pada* and our arguments with respect to them, apply to all passages of *Vedānta.* Therefore they must be taken to have been explained. i.c. All passages which seem as denoting any thing else as the World-Cause should be treated as referring to *Brahman* as explained in this *Adhyāya.*

The repetition of the word, *Vyakhyata:* denotes the end of a chapter. (29)

Ends the 4th *Pada.*

Thus Ends the first Adhyaya.



Pages 169 to 280 printed at PRABHA PRESS,
1/3, Lake View Road, Madras-17.